



# SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA

*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime  
amatur a Deo inter res humanas  
(S. THOMAS. In Eth. ad Nic., L. X, lec. 13)*

*DIRECTOR*

OCTAVIO NICOLAS DERISI

*SECRETARIO DE REDACCION*

GUILLERMO BLANCO

1951

1er. TRIMESTRE

Año VI

Núm. 19

LA PLATA - BUENOS AIRES



## FILOSOFIA Y ORIGINALIDAD

### I

1. — Cuando la inteligencia se desarticula del ser trascendente y pretende liberarse de sus exigencias objetivas, de su verdad o inteligibilidad, lógicamente acaba haciendo de su actividad especulativa una actividad creadora, convierte su vida teórica en práctica. Su función no consiste ya en penetrar y descubrir la esencia o verdad del ser —la contemplación— sino en elaborarla en su inmanencia como un fruto de sus propias entrañas.

Desde luego que tal actitud es contradictoria y hasta impensable, como repetidas veces lo hemos señalado. Pero lo que en esta ocasión queremos poner en claro es que la actividad filosófica, reducida a actividad creadora de sus objetos y normas —idealismo especulativo y su correlativo autonomismo moral— no difiere esencialmente de la actividad poética de un artista. De hecho, los sistemas idealistas no se diferencian mucho de una creación de este género. Y no digamos nada de las variaciones existencialistas, que han invadido y cómodamente se han instalado en el teatro y la novela. Lo grave es que por tales caminos sus autores persisten en hacer Filosofía y no se resignan a la mera obra poética o creadora de sus objetos, no siempre de buen gusto.

Si a ello se añade el carácter de relativismo —historicista, principalmente— que afecta a casi todo el pensamiento filosófico contemporáneo, para el cual resulta escandalizante la afirmación rotunda de la verdad, se llegará a la conclusión de que la Filosofía no pasa de una concepción personal o modo subjetivo de ver e interpretar la realidad y el derecho que a cada uno asiste de forjarse su propia Filosofía, como al artista de elaborar su propia visión bella del tema que le plazca.

La Filosofía ha renunciado así a penetrar hasta la entraña misma de la realidad para descifrarnos su misterio ontológico; y a su consiguiente vi-

sión rectora de normas absolutas de la conducta y de la actividad práctico-poética, como formulación de las exigencias mismas del ser.

Antes, un sistema filosófico podía ser falso —y siempre los hubo en el decurso del tiempo— pero pretendía ser verdadero, haber alcanzado esa meta de la Filosofía que no es ni puede ser otra que la verdad absoluta. En el relativismo hodierno, no; de antemano él mismo se declara impotente para llegar a ese término y limita su función a un simple modo de interpretar la realidad de acuerdo a su modalidad individual y en consonancia con su momento histórico-cultural. Ni pretende imponerse a los demás; por lo cual rehuye toda polémica, desde que él mismo confiesa no poseer la verdad o no estar seguro de ella, al menos. Tras una elegante modestia, emerge la confesión implícita de un relativismo escéptico y contradictorio, de que la verdad es inalcanzable, y un orgullo lleno de desprecio para los que ingenuamente creen y pretenden poder alcanzar o, lo que es peor, estar en posesión de la verdad. En tal situación, valdría la pena de plantearse seriamente el problema: si la inteligencia humana es radicalmente incapaz de alcanzar la verdad absoluta, ¿vale la pena continuar en la faena filosófica? o preguntarse con Pascal si la Filosofía vale media hora de pena.

Nuestros filósofos han descendido de su noble proscenio y se han descalzado del coturno de su dignidad para poder moverse con más agilidad y libertad en el modesto plano de su modo de ver o interpretar la realidad, lo cual más tiene de creación poética que de Filosofía. El creciente interés por temas intrascendentes e inocuos y la fuga de los grandes problemas que han interesado e interesan siempre al hombre, así como la desmedida preocupación literaria, que a las veces parecería absorber toda la preocupación de ciertos filósofos de hoy, ¿no son indicio de esta desnaturalización de la Filosofía?

2. — Naturalmente que tal posición de renunciamento a la verdad absoluta y de reducción de la Filosofía a pura concepción personal o modo de ver las cosas había de traer aparejado un cambio de criterio de valoración filosófica. El canon absoluto para medir un sistema filosófico no podía ser ya la verdad, sino la originalidad con que la realidad es inmanente o subjetivamente interpretada. Al renunciar a su fin específico, la verdad, y aproximarse a las obras de creación poética, también el criterio de estimación se había de trasladar desde la verdad a la originalidad, sin ni siquiera conservar siempre el de belleza que estas segundas también poseen.

De hecho, tanto en los creadores de sistemas como en sus críticos, explícita o implícitamente asoma este criterio: lo que más interesa y más vale no es la verdad, sino la originalidad de la concepción. ¿No asistimos con frecuencia a debates, no de si una posición sustentada es verdadera o falsa, sino simplemente de si uno u otro autor la formuló primero, es decir, a un de-

bate de invención, sin cuidarse mucho de analizarla en su verdad o falsedad?

3. — Desde luego que no queremos disminuir el valor de la originalidad; sino ubicarlo en su correspondiente lugar jerárquico. Y desde que la Filosofía es la búsqueda de la verdad absoluta, la originalidad ha de estar sometida al valor o canon de la verdad: en Filosofía sólo vale la originalidad en la verdad.

Cualquier filósofo que no quiera renunciar a su noble misión ha de someter su originalidad a la verdad: decirnos de un modo nuevo, no formula-do hasta entonces, la verdad eterna. Descubrirla en alguna de sus facetas, si aún no ha sido develada; o repetirla, si ya ha sido dicha. En tal caso, el talento filosófico se pondrá de relieve en la profundidad o en la amplitud con que la presenta, desarrolla y relaciona, de tal modo que la misma ver-dad se presentará como remozada y aquilatada total o parcialmente. En cualquier caso, misión del filósofo es subrayar aquellos aspectos de la ver-dad que son más necesarios o que más interesan.

De aquí que todo auténtico filósofo, buscando la comprensión cada vez más honda de la verdad en toda su complejidad, resulte siempre origi-nal, aún sin buscarlo ni menos proponérselo como fin de sus inquisiciones. Lo que le está vedado, so pena de desnaturalizar su noble misión, es negar o desfigurar la verdad para mostrar su originalidad.

Más aún, la presentación de verdades conocidas es la prueba de fuego del verdadero ingenio. Para ser original el hombre inteligente no necesita evadirse de la verdad: en su riqueza inagotable sólo él tiene el don de pene-trar más profundo para aprehenderla desde sus raíces y desde su razón de ser y presentarla en toda su unidad y fuerza con nuevo esplendor y enri-quecida incluso con nuevos aportes.

4. — La originalidad en el error o en la creación es muy fácil y admite indefinidas posibilidades, precisamente porque, según dicen los lógicos, veri-tas est in indivisibili, la verdad no admite grados, mientras que el error y la visión creadora los admiten indefinidamente: tantos como posibles son los pasos de alejamiento de aquélla. La dificultad está en ser original en la aprehensión de la verdad, sin dejar de someterse a ella. De aquí que la tan mentada originalidad muchas veces sea un indicio de carencia de talento, un modo de encubrir y despistar la ausencia de penetración. No es infrecuen-te que semejante originalidad se alie a la obscuridad, que es el sucedáneo falseado de la profundidad. La penetración honda en los problemas por su misma naturaleza impone con frecuencia al filósofo una conceptualización y lenguaje difíciles. Pero lo difícil puede expresarse con claridad.

5. — La originalidad, que, aun estando adosada a sistemas filosófica-mente alejados de la verdad, puede ser índice de talento, generalmente aca-ba diluyéndose en los epígonos de los mismos, los cuales, tras las huellas del

creador de la escuela, y con ingenio más aparente que real, no hacen sino entretenerse en fútiles repeticiones, en una suerte de delectatio morosa estéril y rebuscada de un tema ya agotado. Semejantes elucubraciones acaban por ser más bien variaciones literarias sobre un tema filosófico que filosofía estricta.

6.—Al renunciar a la verdad absoluta y hasta despreciar a los que la buscan con esperanza de hallarla y, más aún, a los que están ciertos de poseerla, estos pseudofilósofos han prostituido la Filosofía, la han reducido a una suerte de servidumbre contra naturam, a un virtuosismo académico intrascendente —bien que desgraciadamente operante, siquiera por descomposición, como toda Filosofía— desvinculado de la vida, principalmente de la propia, haciéndola renunciar a su misión rectora de la conducta humana.

El mismo existencialismo, que en sus primeros representantes, como Kierkegaard, o actualmente en Gabriel Marcel, ha encarnado una saludable reacción contra ese tipo de filosofía de salón, ha degenerado él mismo en la actualidad, sobre todo en sus epígonos menores, en una mala y a las veces morbosa literatura sobre la angustia, la muerte y otros temas semejantes, vaciados de toda su autenticidad y seriedad filosóficas.

## II

1. — Frente a esa Filosofía elegante, caída de su elevado rango, hay un sistema organizado por la inteligencia humana insertada, iluminada y gobernada por el ser. Esta Filosofía no es ni quiere ser otra cosa que la asimilación vital de la verdad. Sus principios especulativos y normas prácticas no son sino la formulación intelectual de exigencias ontológicas y deontológicas, respectivamente; y su sistemática no es otra cosa que la armonía de la realidad intencional e inmaterialmente aprehendida por la actividad racional. Ese sistema es el Tomismo.

Precisamente por este carácter eminentemente realista, el Tomismo, por una parte, a causa de la perennidad e inmutabilidad de las esencias con que inteligiblemente se organiza, está en posesión de la verdad. Pero a la vez, por otra parte, por lo inagotable del ser existente de la realidad de que se nutre —de la realidad concreta de que parte por la intuición sensible hasta la realidad de la pura Existencia de Dios en que culmina su movimiento— está siempre abierto a nuevas conquistas de su objeto, siempre en crecimiento orgánico y vital.

De ahí el valor de la Filosofía tomista en cuanto permite la elaboración de un sistema verdadero y original. En efecto, por una parte, ofrece una síntesis vital e inteligiblemente organizada en todas sus partes por la verdad del ser, con sus principios, que son, por eso mismo, universal y perennemen-

te verdaderos; a la vez que, por otra, ofrece la posibilidad del propio y personal pensar frente a un objeto inagotable, trascendente e independiente de la propia actividad intelectual. El Tomismo no sólo proporciona una visión verdadera de la realidad —yo, mundo y Dios— sino que con esa misma visión, ajustada a la realidad por la identidad intencional, confiere al filósofo el instrumento con que perfeccionar, continuar y acrecentar, mediante el propio y original esfuerzo, el sistema, el cual, por eso mismo, resulta perenne y a la vez en continuo progreso vital, elaborado a través de los siglos por la conjunción de las más grandes inteligencias.

No es él algo acabado, hecho, que se recibe y asimila pasivamente por un conjunto de fórmulas. Podrá serlo en tomistas mediocres, que son los peores enemigos del sistema, desconocedores de su íntima esencia. Ni es tampoco un modo de ver, una concepción personal de Santo Tomás, que se adopta por elección, como se podría adoptar el sistema agnóstico o idealista conculcando y contradiciendo las mismas exigencias de la actividad con que se lo formula. Lejos de eso, el Tomismo es un adiestramiento de la pupila de la inteligencia para disciplinarla y acostumbrarla a dirigirse y a centrarse en su propio objeto, sin fáciles y deslumbrantes desvíos, para que lo contemple y vea y aprenda a desentrañar los veneros inagotables que ese objeto, el ser, nos oculta a primera vista. Es una síntesis orgánica de los grandes principios ontológicos, que otorga a la inteligencia el medio para calar más y más hondo en la realidad y dar solución a los continuos y nuevos problemas que cada época y situación le plantean.

El gran valor del Tomismo reside en descifrar la verdadera naturaleza de la inteligencia y conferirle su exacto valor, ubicándola en su centro de gravedad, en su objeto formal propio, entre el racionalismo angelista y el empirismo animalista, en el ser o esencia, en lo inmaterial de las cosas materiales. La inteligencia queda así bien encarrilada por su único camino viable hacia la verdad y de este modo puede desarrollar connaturalmente todas sus posibilidades. Si no lo hace, como no pocas veces sucede, culpa será del filósofo y no del sistema. Y en este sendero recto, difícilmente alcanzable, en el que Santo Tomás ha logrado ubicar la inteligencia, al tomista contemporáneo se le ofrecen perspectivas insospechadas e indefinidas de progreso en intensidad y en extensión y de amplia originalidad en el descubrimiento y acrecentamiento de la verdad.

De aquí que debemos distinguir en el Tomismo su aspecto perenne e inmutable, constituido por el descubrimiento del objeto formal de la inteligencia, el ser o esencia —inicialmente y con propiedad tomado de las cosas materiales— y de los primeros principios teóricos y prácticos tomados de ese ser, y por la elaboración con los mismos de la síntesis orgánica fundamental en un contacto inmediato de identidad intencional con la realidad. En lo

cual el Tomismo no es sino el resultado del recto uso de la inteligencia. Estas verdades primeras y las de ellas derivadas con toda evidencia constituyen el acervo perenne del Tomismo, perenne como la verdad alcanzada con certeza. Estos principios están por encima del espacio y del tiempo —tomados como están del ser— y en cuanto tales son inmutables. A ello se ha referido su Santidad en su reciente encíclica "Humani generis" cuando dice: "La verdad y su expresión filosófica no pueden cambiar con el tiempo, principalmente cuando se trata de los principios que la mente humana conoce por sí mismos".

Pero a más de este tesoro inmutable, el Tomismo se aplica al estudio y solución de los problemas de su tiempo, proyectando así la luz de aquellos principios a las cuestiones nuevas o nuevamente planteadas en cada época o situación histórica. Porque aquellos principios —precisamente porque son verdaderos absolutamente— valen para todo tiempo y contienen el germen de solución para todo nuevo problema. "El Angélico Doctor, dice León XIII, abarcó las conclusiones filosóficas en las razones y principios que por su considerable latitud contienen dentro de sí la semilla de innumerables verdades, desarrolladas oportunamente con fruto muy abundante por los maestros que vinieron después. Y como asimismo se sirvió de este método en la refutación de los errores, alcanzó por aquí develar él solo todos los tiempos anteriores, y proporcionar armas incontrastables con que expugnar y destruir los que sucesivamente habían de nacer en adelante". Y es ahí donde se manifiesta el talento y la originalidad del tomista contemporáneo: en saber auscultar, por una parte, las preocupaciones de su época, y, en segundo lugar, en penetrarlas y analizarlas para encontrarles solución satisfactoria en la verdad de aquellos principios perennes. El Tomismo, como síntesis de los principios verdaderos y connaturales de la inteligencia, actúa en el tomista, implantado en su lugar y en su tiempo, más que como sistema cerrado, como instrumento de penetración y esclarecimiento con la luz de su verdad —en el cielo empyreo de las esencias— de la opacidad y complejidad de la realidad concreta y contingente que lo circunda. ¿Quién negará originalidad o contemporaneidad, por ejemplo, a Art et Scolastique y a Degrès du Savoir de Maritain o a L'Etre et l'Essence de Gilson?— Y sin embargo, ambos no han hecho sino re-crear con su esfuerzo personal una solución verdadera de los problemas más actuales a la luz de los principios del Tomismo. Sin infidelidad a la verdad perenne de éste, en la proyección de sus principios ellos han visto una solución, que otros ni siquiera han vislumbrado, demostrando así su penetrante ingenio a la vez que la fecundidad inagotable de la síntesis del Aquinate.

2. — A diferencia de otros sistemas constituidos como concepciones o modos subjetivos de interpretar la realidad, y que por la deformación o des-



conocimiento total o parcial del ser, acaban siempre en la contradicción —es la vengaza que el ser se toma contra los que pretenden desconocerlo o negarlo— y se agotan pronto y se cierran como sistema original; el Tomismo, munido de un instrumental perennemente verdadero, como tomado del ser, está también perennemente abierto a la verdad infinita del ser trascendente, y en ella encuentra indefinidas posibilidades de desarrollo de nuevas conquistas y de original visión.

Posdata. Y sin embargo, todavía hay en Argentina quienes siguen afirmando que "no podemos buscar ni exigir originalidad alguna" de un filósofo, porque tiene la sinceridad de profesarse tomista. El tomista de hoy será o no original; pero ciertamente, si no lo es, no es por pertenecer al "más estricto Tomismo". Pensar lo contrario, es desconocer la esencia misma del Tomismo; es juzgarlo un sistema cerrado o lo que sería peor, arcaico, válido para su tiempo, pero destituido de valor actual; y no como una síntesis viva y perenne, como la verdad ontológica que lo alimenta y da sentido, y en continuo crecimiento por la asimilación del ser trascendente infinito y, como tal, inagotable.

LA DIRECCION.

## LA IDEA DE POSIBLE Y EL SENTIDO DE LA EXISTENCIA (1)

### GENESIS DE ESTA IDEA

Si el ser implica la existencia o el *esse* como acto y como actualidad, los capítulos que preceden, son un estudio de lo actual y de sus primeras divisiones: lo necesario y lo contingente, lo infinito y lo finito, el acto puro, y el compuesto de acto y de potencia. A propósito del ser actual, pero contingente, en el que distinguimos, con el acto y la potencia, lo que es y lo que puede ser, es decir un estado de lo real que no es el de lo actual, otra oposición de ideas surge espontáneamente en el espíritu. Lo que es, al mismo tiempo que no siendo necesariamente, porque *puede* simplemente ser, más que *debe* ser, sugiere aún lo que no es, pero puede ser. De aquí el contraste entre lo actual y lo posible. Desplazándose el pensamiento entre los dos polos extremos de la afirmación necesaria y de la afirmación imposible, en los que la afirmación y la negación no admiten mezcla, y pasando por intermediarios, que son un compromiso de afirmación y de negación, y como una degradación del ser, se establece este cuadro:

- 1º. lo necesario que es, al punto de que no puede no ser.
- 2º. lo contingente que es, pero podría no ser.
- 3º. lo posible que no es, pero podría ser.
- 4º. lo imposible que no es porque no puede ser.

Como lo necesario no admite sino la afirmación, que excluye toda negación, lo imposible no es sino susceptible de una negación radical, en la que la afirmación no cabe. Pero entre los dos límites, de los cuales sólo

---

(1) Este artículo representa el capítulo 6 del libro 2 de la *Dialéctica de la afirmación*, en vías de impresión. El libro 1 trata de la idea de ser y de los trascendentales (lo uno, lo verdadero, el bien, lo bello) y responde a la pregunta: ¿qué es existir? El segundo libro responde a la pregunta: ¿Quién existe y cómo están constituidos los diversos existentes? Busca las divisiones del ser, que es analogía. Del movimiento saca el acto y la potencia, la causa eficiente y la causa final, la distinción de la esencia y de la existencia en el ser contingente y luego considera la idea de lo posible.

el primero es real, mientras que el segundo es lógico y reside sólo en el pensamiento, se sitúa aquello que admite la afirmación, sin excluir toda negación, pero dosificando más o menos una y otra. De aquí estas tres modalidades del juicio y del ser: lo necesario, lo contingente, lo posible, que escalonan los diversos seres desde lo absolutamente afirmable, porque es plenitud de real y de ideal, hasta lo necesariamente negado y lo contradictorio por la nada de ser y de pensamiento.

De acuerdo con este encadenamiento de los conceptos, lo posible no es primero, sino derivado de lo actual al que supone y no envuelve en sí, dado que lo actual contiene en sí lo posible, porque lo que es puede ser ya que es. "Lo posible es un modo del ser y no el ser un modo de lo posible" (2). Aristóteles cree también que lo actual es anterior a lo posible (3). Y Kant lo mismo. "El ser es para él anterior a lo posible, mientras que para Leibnitz no era sino un complemento de la posibilidad, el desarrollo de un germen preexistente. Para Kant lo posible no es sino un extracto del ser" (4). Por el contrario y semejante a Leibnitz, "el dogmatismo wolfiano ha creído hacer algo comenzando por situar con anterioridad al ser, lo posible en tanto que posible. Pero este puro posible, en relación al cual el ser, *complemento de la posibilidad*, sería una adición ulterior, es, hablando en rigor, el equivalente de lo imposible; es, por excelencia, el *ens rationis*, sin otra raíz en el espíritu que la definición nominal por la cual se constituye" (5). Así según el orden de las nociones; lo posible es una degradación del ser y se deriva de él; o bien el ser se agrega a lo posible. O inferir del ser lo posible, o deducir de lo posible el ser, pero para llegar a una imposibilidad, luego al absurdo. En el caso de un detalle y de una idea muy secundaria en apariencia, todo está ligado, a tal punto que "la relación entre el ser y lo posible está en el corazón mismo de la filosofía" (6). Comprender bien qué es lo posible dará además la ocasión para captar mejor cómo es posible el ser actual contingente, y esto no es cosa de mínima importancia.

El orden de las ideas, que por otra parte está regido por los principios descubiertos en el transcurso de estas investigaciones, es claramente demostrativo de las indagaciones de nuestro espíritu frente al ser como frente a sus métodos. Nos informa sobre el ser y sobre nuestro conocimiento. Porque el ser es lo primero como existencia y como acto, la afirmación está

(2) LUIS LAVELLE, *De l'Etre*, 1947, p. 204.

(3) ALFRED FOUILLEE, *Leibnitz, Extraits de Théodicée*, pp. 309 - 310.

(4) EMILE BOUTROUX, *La philosophie de Kant*, p. 84.

(5) LEON BRUNSCHVIG, *Le progrès de la Conscience dans la Philosophie Occidentale*, p. 310.

(6) LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, 1937, p. 274.

primero en nosotros, porque ésta es la actitud que el ser nos exige con relación a él. Que el ser sea lo primero, se sigue de la imposibilidad radical en que nos hallamos de negarlo absolutamente o de afirmar categóricamente la nada. Hay pues en él algo que de sí resucita y se engendra, por así decirlo, en toda tentativa por causar su ruina. Para nuestro conocimiento, se deriva de ello, además de la necesidad de afirmarlo, la posesión de una absoluta certidumbre y de una incommovible verdad, que fundamentará todas las demás, en la medida en que se le relacionen. Cualesquiera que sean, por otra parte, las dificultades, la certidumbre y la verdad son nuestras garantías legítimas, porque están en la naturaleza del ser y del espíritu.

Luego si las direcciones fundamentales entre las que está obligado a optar todo espíritu orientado hacia la especulación, son la confianza o la desconfianza en presencia del ser, aquel presente el sentido en que se decidirá. Desde Descartes y su duda metódica, el ideal de una filosofía estrictamente científica, es decir, sin presupuestos, implica en gran medida "un desplazamiento monstruoso" de equilibrio, pues impone el esfuerzo, en verdad inhumano, de negar radicalmente, y en las propias profundidades del alma, toda preeminencia y toda hegemonía de los valores". El filósofo pretenderá ignorar al principio de su investigación, si existe un orden o si el caos es posible. Muestra, o mejor dicho, se considera que muestra, una indiferencia absoluta al Si y al No, y esta indiferencia es la que lo consagra filósofo ante sus propios ojos. Pero debemos preguntarnos si esta indiferencia es real y aún si es posible" (7). Peter Wust pretende que no, en razón de que la duda no es "sino un a priori segundo del pensamiento filosófico", un fenómeno de choque de rechazo, de reacción, en cuyo fondo hay algo de asombro. Revela una ligazón secreta con la certidumbre y la verdad, que quedan en suspenso; es la espera de una afirmación legítima y posible, la gravitación de mi ser más íntimo "con relación a un centro o a un medio absoluto del ser, no aprehendido por cierto, pero presentido, en el que la inseguridad metafísica de la criatura hallaría por fin su reposo" (8). Por más que nuestro espíritu vaya de la duda a la certidumbre, pasa de la certidumbre a ciertas dudas, o mejor dicho de una certidumbre a otras a través de las dudas, porque no procede de la negación pura a la afirmación, sino de la afirmación a otras afirmaciones por medio de ciertas negaciones o de la suspensión de ciertas afirmaciones. Es necesario pues precisar cómo nace la duda en el espíritu y hasta dónde se extiende.

---

(7) La Piété selon Peter Wust, en GABRIEL MARCEL, *Etre et Avoir*, pp. 320-321.

(8) GABRIEL MARCEL, *Ibidem*, pp. 319 y 321.

Sin terminar en el escepticismo, la duda tiene por objeto corregirnos de todo dogmatismo. El peligro, ¿no consiste acaso en aceptar o en rechazar desconsideradamente toda certidumbre? Puesto que la afirmación cierta se impone, por lo menos en cuanto a los principios primeros, la verdad permanece como la razón de nuestro ser y la inclinación a la afirmación es la consecuencia de tal destino. Es no obstante causa de errores y de rutina, si se deja llevar por su instinto incontenido. Ahora bien, esto no es posible sin que se opongan de inmediato resistencias, y estos desmentidos que lo real nos inflige, nos advierten que no debemos prodigar al azar nuestra afirmación, sino que debemos usarla a ciencia cierta. De aquí la obligación de formar el juicio y de afinar el sentido de lo real. Como estas contradicciones, que lo real nos opone, no se extienden a todo, permanece legítima la necesidad de afirmar algo, y todo el problema está en dirigirla. Tales son los beneficios y los límites de la duda, porque para saber verdaderamente, es necesario dudar con acierto, a tal punto, que la duda es un camino hacia la certidumbre, en vez de aniquilarla. La supone para desaparecer ante ella, y se apoya en ella para aparecer. "En realidad, duda y certidumbre no tendrían que estar jamás separadas, y se podría decir que el movimiento progresivo del pensamiento, las implica igualmente a ambas: la duda debería ser interior, inmanente a la certidumbre; es necesario que aquélla esté en ésta para promoverla siempre. Es que muy por el contrario de constituir una unidad con la certidumbre, la duda verdadera le está más bien directamente opuesta. Dudar es escoger, entre la multiplicidad de nuestras creencias espontáneas, las que son firmes y fijas y merecen por lo tanto ser afirmadas; es también, y por el mismo movimiento de pensamiento, negar las otras... La ciencia y la moralidad nacieron el día en que el hombre supo dudar de su creencia sin dudar de sí mismo, (y se podría agregar; sin dudar de la verdad ni del ser). Merced a la duda, el sujeto se distingue poco a poco del objeto, en vez de adherir y de unirse a él; se afirma a sí mismo y crea su personalidad espiritual. La duda aparece así como la más profunda expresión de la libertad del espíritu; es, siguiendo la fórmula de San Agustín, la libertad misma" (9). Si la duda es secundaria en comparación con la certidumbre, no estamos con aquélla sino con ésta. Esta está primero, porque el ser está primero y porque con él lo necesario es superior a lo contingente y lo actual, a lo posible. Ciertas certidumbres y ciertas verdades fundamentales son para nosotros posesiones actuales inalienables. La duda es sólo una eventualidad provisoria.

La situación de lo posible frente a lo actual es comparable a la de la

---

(9) JEAN LACROIX, *Itinéraire Spirituel*, p. 101, (Cahiers de la Nouvelle Journée, t. 35.)

duda frente a la afirmación posible que queda en suspenso, porque supone una realidad, en la que no se inserta pero podría hacerlo, y si niega que forma parte de ésta, pretende al menos que la realidad existe. Lo posible es, pues, segundo y no primero.

Se presenta sin embargo una objeción, que destruye todo esto. Lo posible dice más que lo que es, porque la realidad actual no lo agota jamás y parece poca cosa a su lado. ¿No debemos sacar en conclusión que lo posible contiene la realidad, y en consecuencia está primero? El mundo en que estamos, ¿no es un posible entre otros?

Esta argumentación es falaz, porque en la misma medida en que las realizaciones nos satisfacen, lo puramente posible, que se queda en posible, nos decepciona. No nos contenta, mientras no se inserta en la realidad, que es su verdadero término. Lo real es la conclusión de lo posible y lo es porque está en su origen y en el lugar de su nacimiento. En este caso, del mismo modo que la duda es una transición entre una certidumbre poseída y una certidumbre aún no conquistada, lo posible es una transición entre una realidad incompleta como realidad y otra mejor. "Luego, si lo posible queda librado a sí mismo, todo flotará eternamente entre el ser y el no ser; nada pasará de la potencia al acto. De este modo, lejos lo posible de contener el ser, es el ser el que contiene lo posible y algo más aún: la realización de un contrario por preferencia sobre el otro, el acto propiamente dicho. El ser es la síntesis de esos dos términos, y esta síntesis es irreductible" (10). Lo posible, que no puede aparecer en cierto modo distinto de lo actual, sino como una realidad imperfecta, es así correlativo del ser finito o limitado.

Al contrario, para quien examina el ideal del acto puro y perfecto, que condiciona necesariamente todo acto y todo ser finitos, este ideal es el de un acto que es todo acto, toda actualidad. Por su realidad plena e infinita, iguala a la Perfección, hasta agotar las posibilidades; en él lo posible no sobrepasa más lo actual, porque ambos coinciden rigurosamente. Para este ser, la única manera auténtica de ser posible, no es ya la de poder ser, sino la de ser necesariamente. En él, mejor que en cualquier otro ser contingente, lo actual implica lo posible porque ambos se identifican; no puede ser sino debiendo ser, sino siendo toda actualidad.

Debemos aportar aún más precisión. Puesto que lo posible surge en el seno de un ser que revela lo ideal, pero no lo realiza, aunque elevándose hacia él, este ser no es todo lo que puede y debe ser; lo es en parte solamente, para serlo cada vez más. Pero ser en parte todo lo que puede y debe ser, implica, además de una separación entre lo ideal y lo real, que es en sí mismo un ser que participa. Aunque nos parezca que la posibilidad

---

(10) EMILE BOUTROUX, *De la Contingence des Lois de la Nature*, 1895, p. 16.

sobrepasa la realidad, la que no es más que una determinación y una limitación, lo verdadero es lo contrario. "Si la posibilidad parece siempre más vasta que el acto que realizamos, es porque este acto es sólo un acto de participación. Y lo propio de la posibilidad consiste en unirlo precisamente a la fuente infinitamente fecunda en la que halla su origen".

Esta doctrina explica así las dos acepciones de la palabra "posibilidad", cuya oposición es instructiva. Lo que es sólo posible es menor, a nuestro juicio, que lo que percibimos como actual. Pero por otra parte, "lo posible sobrepasa por todos lados lo real que actualizamos", y este divorcio se produce sólo en nosotros. Lo posible, siempre a nuestra disposición, nos parece una condición ofrecida, pero privada de acción, antes que nuestra libertad se la apropie. Al mismo tiempo, como sobrepasa lo que podemos ejecutar, nos muestra "la imperfección de todo lo que hemos hecho y nos propone incesantemente alguna acción nueva". De una realidad menor derivamos la idea de una realidad superior posible, para que se transforme a su vez en una realidad. Esta idealización posible de lo real y esta realización posible de lo ideal equivalen al vaivén del ser a lo posible, y de lo posible al ser en el seno del ser limitado. Este movimiento teórico responde lógicamente, en lo abstracto, a la evolución progresiva y concreta del ser en devenir, que es ser por ser actividad. Unido con nuestra naturaleza, a la que precede siempre, lo posible es "una mirada que echamos, tomándola a ella misma como centro, sobre la totalidad de lo real, lo que equivale a decir que lo posible está en el punto de unión de la naturaleza y la libertad" (11). Allí donde lo posible se manifiesta como tal, reinan la conciencia y la libertad. Si descubre el ideal deseable en una realidad, que no es lo ideal, lo posible, que es una idea, no puede estar sino en una conciencia. "La conciencia es el ser de lo posible y es al mismo tiempo la experiencia de lo posible. Se puede decir que actualiza lo posible como posible" (12). No siendo lo actual y siendo no obstante algo, lo posible es simplemente pensable; es lo que podemos pensar. Como tal, carece pues de realidad fuera de un pensamiento, pero supone a éste como actual. Además, no carece en él de consistencia, porque si fuera contradictorio o incoherente, sería ininteligible, irrealizable y por consecuencia, irreal; se destruiría a sí mismo transformándose en imposible. Por el contrario, la cohesión de sus elementos le da una inteligibilidad, una permanencia, que si se da la ocasión, lo hacen apto para llegar a ser actual. Puesto que permanece relativo a lo que existe, para afirmar su parentesco con ello, no es una quimera. En idéntica medida en que lo posible se comprende cuando se apoya sobre lo actual, es insible cuando está separado de ello.

(11) LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, pp. 274 - 275.

(12) LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, p. 277.

"El resultado de este estudio, es que lo posible en sí no es sino una abstracción vana, una contradicción en los términos, porque lo posible que no puede ser más que posible, equivale a lo imposible. En realidad el espíritu comienza por la sola afirmación simple y directa de lo real, y la sensación o el temor a un error, lo induce a restringir el alcance de sus afirmaciones, a no suponer sino posible una afirmación en todo semejante a la afirmación de lo real, pero a la que falta alguna de las condiciones necesarias para legitimarla. Desde entonces toda posibilidad es relativa a una realidad. Cien táleros (a) pueden ser concebidos como posibles porque cien táleros pueden ser considerados reales" (13).

#### LA NATURALEZA DE LO POSIBLE

Para completar el análisis y la elaboración de la idea de posible, es necesario todavía, después de haber seguido su génesis en el espíritu por una especie de degradación de lo actual, mostrar como se acaba en el pensamiento mismo, con referencia a lo real. Porque si está como tal en la conciencia, puede también, según su definición, estar fuera de ella, insertarse entre lo existente. Queda por precisar como lo puede, para que su posibilidad integral se manifieste.

Es fácil comprender ese retorno posible de la idea a lo real de donde ha sido primitivamente extraída, para quien recuerde que "lo posible no es solamente lo que podemos pensar, sino también lo que podemos hacer" (14). Siendo ambos aspectos inseparables, puesto que son correlativos, lo posible es pensable sólo en la medida en que es factible. Ahora bien, para este nuevo punto de vista, no es suficiente que lo posible sea pensado; porque para esto se requiere estrictamente que sea inteligible, y si esto bastara, ¡lo posible como posible sería aniquilado! ¿No está acaso definido como lo que puede ser, pero que no lo es necesariamente? ¿No entra así en la categoría del ser contingente? Porque una idea, sea inteligible o no, coherente o no, en virtud de que sus elementos constitutivos sean o no contradictorios, ello no admite ninguna contingencia, pero ésta es necesaria en virtud de la noción misma. Este lugar de la contingencia está por el contrario, en salvaguardia, al exceder del plano de la coherencia inteligible o de la esencia, para colocarse en el de la existencia. Por muy consistente que sea una idea, no existe por ello; cuando más, por ello es capaz de existir, si no se le agrega otra cosa: la posición misma en la existencia. Mientras que la esencia o la idea es necesaria en su orden, la síntesis de esta esencia con la existencia queda

(13) LEON BRUNSCHVICG, *De la Modalité du Jugement*, 1897, p. 233.

(a) Moneda alemana antigua, con la que ejemplifica Kant y retoma Brunschvicg, y que equivale al dólar. (N. del T.).

(14) LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, p. 275.



en simple hecho, que no deriva inmediatamente de ella, sino que viene de otra parte. Si el ser contingente, que existe, se explica desde el punto de vista de la razón, es posible como hecho, precisamente por esta síntesis de la esencia y de la existencia, es imposible que el ser contingente, que puede simplemente existir, se explique y sea de otro modo. Por ello, suponiendo el primero una síntesis actual de esencia y de existencia, el segundo recurre a una síntesis posible. La contingencia es mantenida de este modo en todas las partes en las que debe serlo.

¿Pero cómo dar cuenta de tal posición actual o posible en la existencia? Esta cuestión se relaciona con el proceso por el cual lo que existe, teniendo un origen, puede justamente comenzar a ser. Ahora bien, ello no puede ser por una génesis concebida según el tipo de una deducción rigurosa, cuyos momentos variados se engendran necesariamente los unos a los otros, porque entonces la contingencia sería eliminada nuevamente. Aunque exista actualmente de hecho, o pueda existir, lo contingente no puede proceder así de su fuente, y en consecuencia ésta no puede ser únicamente la inteligencia. No queda sino una salida: esta fuente será una voluntad, revestida con todos los rasgos de una libertad. Lo posible es lo que podemos hacer <sup>(15)</sup>, porque es lo que podemos decidir libremente hacer, después de haberlo pensado. Si la conciencia es el laboratorio de las posibilidades, es porque después de haberlas imaginado, luego valorado, las pone en acción libremente, porque decreta desearlas y pasa a la ejecución. Si lo posible es factible porque es "deseable", ¿no podemos entonces sacar en conclusión que lo existente contingente, que tiene un origen, existe de hecho porque ha sido deseado? Después de haber ligado la idea de efecto a la de fin, diciendo que un verdadero efecto es siempre apuntado, la dialéctica debe ahora, a propósito del ser que tiene un comienzo, precisar así la fórmula: lo que es producido o comienza, es designio de alguien, quien, para ser libertad, debe ser conciencia y pensamiento. Allí estaría la última palabra de todo origen. "Se comprende pues que sea necesario buscar el secreto de lo real en la conciencia, en tanto que es inseparable de la libertad, porque no solamente es la posibilidad de lo real, sino también la realidad de esta posibilidad" <sup>(16)</sup>.

Los límites y el alcance de estas argumentaciones están claramente definidos en toda la continuación de estas deducciones. Se trata aquí de elaborar a partir de un ser determinado, pero según las leyes generales del ser, nociones que valen para todo. A propósito de la idea de posible, es necesario mostrar su dependencia de un espíritu determinado, para captar,

---

(15) En este sentido los diccionarios Hatzfeld-Darmesteter y Littré definen lo posible: lo que puede ser, lo que se puede hacer, todo lo que puede ocurrir.

(16) LOUIS LAVELLE, *De l'Acte*, p. 277.

dado el caso, su dependencia con respecto a todos los espíritus y el conocimiento que tienen de él los diversos espíritus. Síguese que lo posible implica la intervención de un pensamiento y de la libertad; pero una dialéctica del ser como tal se detiene lógicamente allí, sin avanzar más en el análisis ni investigar finalmente cuál es el espíritu del cual depende lo posible, así como lo existente contingente. No se empeña, pues, en las discusiones sobre la naturaleza de los posibles con respecto al ser divino, ni en sus relaciones con la inteligencia y la voluntad divinas. No ignora las posiciones de Scotto por ejemplo, o más especialmente de Descartes, para quien la posibilidad positiva intrínseca de las cosas, tal cual encuentra en Dios su último fundamento, no surge ante todo del ser divino concebido por la inteligencia divina, sino de la voluntad divina que así lo ha dispuesto <sup>(17)</sup>. Pero el rigor del método, que ordena en series las cuestiones, exige que en este momento no introduzca esta discusión y la postergue para cuando después de haber terminado el estudio del ser como tal, aborde el del Ser divino. Se requiere solamente que para la preparación de este último, se aseguren desde ya ciertos principios directores. A ellos se limita actualmente la tarea y a ellos nos referiremos.

Para ser constituido, lo posible debe referirse a la naturaleza del ser por mediación de la inteligencia y de la voluntad, de modo que estos tres aspectos son requeridos indivisiblemente para que sea lo posible mismo. Tiene algo de pensable y de factible, porque es "deseable" y para hacerse actual o dejar de ser sólo una idea es necesario que después de haber sido concebido, sea todavía deseado. "El hecho de ser deseado o no nos permite discernir entre lo que es sólo ideal y lo que es real, como lo expresa el lenguaje admitido. Lo que es deseado posee sin discusión posible una determinación más que aquello que no lo es. Esta determinación es para nosotros... el fundamento verdadero de la realidad más propiamente dicha" <sup>(18)</sup>.

Con estas anotaciones precisemos qué es el ser del posible. Por comparación con el ser actual que para ser debe ser completamente determinado, es necesario decir que lo posible carece de una determinación esencial para ser así, pero que no obstante permanece con capacidad para serlo. No es como lo actual, algo enteramente determinado, porque no es deseado. Pero sigue siendo determinable, porque es pensable y factible, o finalmente porque puede ser deseado. Independientemente de esta decisión posible, que se añade a su pensamiento, no está pues totalmente constituido. Como esta decisión es solamente posible, sin hacerse actual, el objeto, sobre el cual aquella influye eventualmente, no está tampoco constituido como ser, pero conserva por esa circunstancia algo de indistinto, como ser

(17) DESCARTES, Edición Adam-Tannery, t. 7, pp. 431-432, 435-436.

(18) C. HAMELIN, *Essai sur les Eléments Principaux de la Représentation*, 1925.

y como objeto de pensamiento. Con ello se emparenta más con la potencia que con el acto, y es normal que así sea porque no es actual. Por otra parte ¿no es acaso un hecho de experiencia, que un artista o un artesano carecen de una idea clara de su obra hasta que la han acabado, realizado, es decir, cuando después de haber reflexionado acerca de ella, deciden ejecutarla y la ejecutan realmente? La mejor elaboración de sus ideas sobre ella, es justamente su realización, y la reflexión, que precisa sus contornos, se identifica con su ejecución, que la inserta verdaderamente en el ser y hace de ella un objeto de pensamiento que se distingue. Esto no depende tanto de los límites de nuestro espíritu y de su carácter progresivo, como de la imperfección de lo posible, debida a su grado mínimo de ser, porque es una ley que la inteligibilidad de las cosas se mide por su actualidad, que es su luz; y ello es también una consecuencia de la prioridad del *esse* sobre la *esencia*, tanto desde el punto de vista de la realidad como desde el punto de vista de la inteligibilidad. Realizando en el ser lo posible, la voluntad le aporta el perfeccionamiento que le faltaba para ser un objeto de pensamiento enteramente distinto.

A riesgo de anticiparnos en un dominio cuyo examen debe ser postergado, es interesante notar, a título de comparación, que a propósito de la relación de los posibles con Dios, la Teodicea reúne estas conclusiones. Si son verdaderas, ¿no es acaso necesario que subsista algo de ellas? En Dios y por Dios, lo posible, que es pensable y factible, no se concibe independientemente del ser, de la inteligencia y de la voluntad divinas. Para la teoría ordinaria, es el conocimiento de la naturaleza divina, en tanto que es diversamente imitable o participable. Pero es necesario precisar este lenguaje en la forma siguiente: este conocimiento "conciérne propiamente, no al intelecto especulativo, sino al intelecto práctico. Santo Tomás utiliza siempre la analogía del artesano (es natural que no sea, en efecto, más que una analogía). La idea es la forma según la cual el agente produce su obra, de acuerdo con el fin que se propone. El fundamento de la idea es, pues, la *esencia* divina, pero tomada en su relación con la obra a realizar, *cum proportione creaturae fiendae ad ipsam divinam essentiam* <sup>(19)</sup>. Conciérne pues a la ciencia práctica. Así las ideas suponen siempre una relación con la voluntad y no cabe limitar esta afirmación a las ideas de lo real por oposición a las ideas de lo posible. Digamos pues que nociones individuales posibles dependen de decretos libres posibles" <sup>(20)</sup>, y aún en su coherencia interior no pueden entenderse fuera de esta decisión posi-

(19) SANTO TOMÁS, *De Veritate*, q. 3, a. 2.

(20) AIME FOREST, *La Structure Métaphysique du Concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 1931, pp. 152, 153 y 161.

ble. Con esta condición, los seres proceden de Dios *per modum voluntatis et non per modum naturae*.

En efecto, el conocimiento que tiene Dios de lo posible, no puede ser del mismo género que el conocimiento que El tiene de su esencia, puesto que ésta es necesaria mientras que aquél es contingente. Entonces, tomado en sí mismo y en la posibilidad pura, lo posible carece de la determinación necesaria para ser objeto de un conocimiento distinto. "Así pues, limitándose al orden del intelecto, un conocimiento distinto de lo contingente sigue siendo imposible" <sup>(21)</sup>, porque supone la intervención de una voluntad, que lo realiza. Ahora bien, este razonamiento de Duns Scoto sería admisible para Santo Tomás. Sólo una observación se impone: puesto que el conocimiento de un ser contingente existe en virtud de una voluntad que lo establece, y lo determina a ser, el conocimiento que tiene Dios de él debe incluir esta voluntad. Cuando se trata de lo posible, mientras se permanece en el plano de lo posible, esta voluntad sigue siendo posible y no se hace actual; desde entonces lo posible queda también incompletamente determinado en cuanto al ser y en cuanto a la inteligibilidad, siendo al mismo tiempo determinable, y el conocimiento que Dios tiene de él es semejante, no por falta de penetración sino por falta de actualidad, de inteligibilidad en su objeto. Esta conclusión parece formulada por Santo Tomás. Si nada hay distinto, completamente determinado, fuera de lo que existe, porque es enteramente actuado en su orden, no hay ideas claras, distintas y determinadas sino de lo que existe, de modo que las ideas de los posibles no tienen ese carácter acabado. Son "en cierto modo indeterminadas" <sup>(22)</sup>. De manera que según la confesión de Santo Tomás mismo, esta categoría de ideas presenta en Dios algo indistinto y como confuso; Dios no las piensa distintas; la distinción de las ideas en Dios supone un decreto de voluntad que, llamándolas a la existencia, habría, por así decirlo, delimitado en la esencia divina, la parte de ser del cual participan, y, en consecuencia, habría trazado los contornos de la idea representativa de la cosa futura. Si El deseara realizar todo lo posible —¿pero lo puede?— no tendría sino ideas claras. Pero El no lo ha querido; El se contenta con ver claramente que podría distinguirlas y producirlas <sup>(23)</sup>. Ese mundo sería como un mundo de ensueño.

Es clara pues la posición a adoptar ante lo que Leibnitz llama "el mecanismo metafísico" o la "matemática divina", que inventa para explicar el origen radical de las cosas <sup>(24)</sup>. Los posibles lucharían entre sí por la exis-

(21) E. GILSON, *L'Esprit de la Philosophie Médiévale*, 1932, t. 2, p. 50.

(22) SANTO TOMAS, *De Veritate*, q. 3, a. 6.

(23) J. DURANTEL, *Le Retour a Dieu par l'Intelligence et la Volonté dans la philosophie de Saint Thomas*, p. 68.

(24) LEIBNITZ, *De Rerum Originatione Radicali*, (Gerhardt, tomo 7, p. 304).

tencia, no en el seno del universo, sino en el entendimiento divino y la existencia marcaría el resultado de ese debate. Como no todos son compatibles entre sí, todos no podrían ser producidos, de suerte que no hay necesidad metafísica de la creación. Pero de su desigualdad nace una lucha, desde el momento en que Dios decide crear algo, y "aquellos que unidos producen más realidad, más perfección, más inteligibilidad, se imponen" (25). Para no ser evidentemente sino un conflicto de razones ideales en el entendimiento más perfecto, que no puede dejar de actuar de la manera más perfecta y de elegir lo mejor, esa lucha supone de todos modos una concepción de los posibles, que está descartada aquí porque aquellos se consideran completamente determinados como razones inteligibles con anterioridad a la decisión de la voluntad, "se los erige en una especie de realidad fundamental y previa" (26). Tal cual está propuesto ahora, este "origen radical" de los seres no se presenta ya como una elección entre posibilidades distintamente constituidas antes del acto creador, porque ello es hasta innecesario para que este último tenga su razón perfectamente suficiente en el simple hecho de desearlo alguien, por el hecho mismo de desearlo libremente. La última palabra de todo es: "existir es ser deseado. De aquí también la diferencia de realidad entre lo que queda como idealmente posible y lo que ha sido escogido por la voluntad" (27). El decreto de ésta no es del todo independiente del ser y del entendimiento divino. "Por ello también hay hasta bajo lo que es ideal y posible, un fondo de realidad y de actualidad" (28).

#### ¿QUE ES EXISTIR?

Queda por explicar un punto del programa fijado para este capítulo: se ha dicho en efecto que definir bien lo posible sería una ocasión para comprender mejor cómo y porqué el ser actual contingente es posible. He aquí el punto a explicar. ¿En qué quedan las relaciones de los seres entre sí y con respecto a sí mismos? ¿Cuáles son las del ser contingente con aquél que parece ser su origen? ¿Qué se debe agregar a la idea de participación?

Puesto que existir es ser, porque es haber sido deseado y pensado, es también ser para desear y pensar. Pero si desear es en suma amar, el ser que es deseado para que desee, existe porque ha sido amado para que ame.

(25) LEIBNITZ, *Essais de Théodicée sur la Bonté de Dieu, la Liberté, de l'Homme*, etc. Partie 2, n° 201.

(26) O. HAMELIN, *Essai sur les Elements...* p. 343.

(27) O. HAMELIN, *Ibidem*, p. 430.

(28) HAMELIN, *Ibidem*. Cf. MAURICE BLONDEL, *La philosophie et l'Esprit Chrétien*, t. 1, pp. 44 - 45.

En estas condiciones su existencia es posible, es decir inteligible sin ser necesaria.

¿Qué cosa hay más inteligible para el espíritu que el amor? ¿Qué hay también más libre? En este encuentro, o mejor, en esta coincidencia de la inteligibilidad con la libertad, del amor con el pensamiento, la existencia de los seres contingentes es un hecho, pero que cesa de ser obscuro, puesto que la llama del amor viene a ser su luz. Mientras que considerados en sí mismos, parecen a primera vista el efecto del azar o aparentan "estar demás", no dan esta impresión si son personas, que son obra del amor. "Allí está el fundamento de alegría del amor, cuando aquella existe: sentir justificado nuestro existir" (29). Esta frase de Sartre es susceptible de un sentido verdadero. La razón, que nada escucha mejor que el amor, no capta ni legitima la posición absoluta del ser personal contingente independientemente de él. Cuando existir es ser en sí mismo, ¿no es precisamente propio del amor hacer que la persona amada sea ella misma y sea amada por ser en sí misma? El primero de todos los dones del amor, ¿no es acaso darse a sí mismo el ser amado? El primer nombre del ser, que viene a los labios ¿no es acaso el de "dado"? El lenguaje es así rico en enseñanzas, que es necesario extraer utilizando la idea de participación, tal como está elaborada ahora, con el fin de constituir una dialéctica de lo presente y de lo dado, que sea un programa de existencia.

Hablamos de lo que existe, de lo real, como de lo "dado", de lo que es dado. La ciencia *inventaría lo dado*. Seguramente, si lo real es obra de un espíritu, no lo es del nuestro. El sabio lo toma tal cual es, tal cual le es dado, *presentado*. Quiere solamente *re-presentárselo*. Así designa el acto de inteligencia mediante el cual se da una idea, se da cuenta de lo real. No sería entonces presentado este real, sino porque es un *presente*, un don, ofrenda que está allí? ¿Sería ésta una vista complementaria de la participación, de manera que el ser, que participa, sería puesto a nuestra disposición por aquél del cual participa? ¿Por quién es pues dado? ¿A quién es ofrecido? El don supone siempre, como la participación, dos seres: el donante y el obligado, y su presentación señala la presencia de ambos. ¿Cuáles son aquí los seres en presencia?

Para permitir su identificación, he aquí algo más maravilloso todavía. La dignidad del hombre está en ser una presencia de espíritu, por la que se domina y gobierna al mundo. Nos pertenecemos y el mundo nos pertenece, como pertenece el don a quien lo recibe. Pero al fin no nos hemos conferido esta dignidad nosotros mismos. En una discusión en la Sociedad Francesa de Filosofía, en 1909, el Padre Laberthonière observaba: "Exis-

---

(29) SARTRE, *L'Etre et le Néant*, 1943, p. 139.

tiendo sin haberlo deseado, en condiciones que no hemos escogido, nosotros mismos nos hemos impuesto a nosotros mismos" (30). ¡Por más que seamos nosotros mismos, no nos hemos dado a nosotros mismos y no somos nuestros propios autores! Puesto que somos participaciones, somos nosotros mismos el obsequio, que nos es hecho, y nos hemos recibido de otro. Esta presencia de espíritu, nuestra vida y nuestro honor, es un presente, como la presencia del ser lo es también. Es el primero de todos los dones, sin el cual no gozaríamos de ningún otro, porque sin él, el mundo ya no se nos ofrecería. A raíz de ello se manifiesta una presencia distinta de la nuestra, la de un autor de nuestro ser, de una fuente de la cual participamos y que debe ser una presencia de espíritu, para constituirnos en lo que somos. En el secreto de mi conciencia, que guardo celosamente, en lo más íntimo de mi ser, donde gozo de mi libertad, alguien revela su autoridad, su dominio, que no tienen nada de externo. Soy mi dueño en tanto que tengo dueño, cuya propiedad soy, porque soy participación. "La tendencia intelectual a comprender la existencia es la manera más importante para percibir la divinidad" (31). Citando esta frase de Bradley (32), Hoffding la traducía con largueza, pero la expresión es feliz.

En efecto: quien juzga al mundo y a sí mismo a la luz de la existencia, se eleva por encima de sí como por encima de cualquier ser particular. Le es necesario solamente comprender bien la existencia, lo que es su propia perfección, distinta de las otras pero necesaria a todas, porque constituye la realización de todas. Aunque la definición sea idéntica, hay más en cien taleros reales que en cien taleros pensados; ello es porque los que son reales están allí, dotados de efectividad, de presencia eficaz. Un hombre que existe, se afirma, se coloca efectivamente y se impone. Así ocurre proporcionalmente con todo ser. Esta afirmación, esta posición de sí por sí, Ella es lo auténtico absoluto, y lo que hace de cada existente algo firme o en otras palabras, esta autopoición, es la perfección de la existencia, y absoluto. Pero es un absoluto que es una participación, que es pues dado por alguien, que no puede recibirlo, porque aparece como debiendo ser, por naturaleza, la existencia pura. Nada existe que no sea deseado, o dado por él. Existir, he aquí la más cara intención de nosotros y de todo ser contingente, porque se incorpora a nosotros y nos hace nosotros. No obstante es en nosotros la intención de otro que nos ha deseado y amado. El viejo adagio decía en forma equivalente: Aquel que en el más pequeño ser descubre el más grande, es el más sabio de todos los mortales. *Qui maxi-*

(30) Bulletin de la Société Française de Philosophie, 1909, p. 65.

(31) HOFFDING, Philosophes Contemporains, p. 56.

(32) BRADLEY, Appearance and Reality, 2eme édit., pp. 5 - 6. El texto habla solamente de la tendencia a comprender el universo.

*mum in minimo invenit, hic sapientissimus est mortalium.* Toda existencia contingente y participante revela un primer ser; nada es presente que no haya sido presentado por El, que es el inevitable encuentro, el eterno presente.

Ya no es pues suficiente decir que el hombre es la presencia de espíritu del mundo; se debe agregar que no realizará perfectamente en éste esa presencia de espíritu, sino realizando en él la presencia de ese Ser, del cual participa. Si todo es participación, al mismo tiempo que es presente, ofrenda y don, porque es amado, la conclusión inmediata es: quien está en el mundo, para verificar en él la ley de la existencia y conformarse a ella, deberá comprender esta presencia de las cosas en el ser y esta presencia del Ser en las cosas. Su primera tarea será la de comprobar rigurosamente esta presencia del Ser primero, origen y término de todo, cuya idea se forma en nuestra conciencia, como exigida por toda existencia, que es don y participación. Como este ser es la condición y el ideal supremo de todo, y no puede serlo si no es existencia perfecta en sí mismo, el conocimiento y la certidumbre de su existencia es el primero de todos nuestros deberes, a fin de devolverle, en nuestro nombre y en nombre del universo, el amor que nos ha testimoniado y también para darnos a él, que nos ha dado a nosotros. Puesto que somos porque él nos conoce y nos ama; en una palabra, porque nos desea, estamos para conocerlo y amarlo y para desearlo. Por nosotros el universo atiende a Dios, quien atiende a aquél. Por nosotros ambos estarán atentos recíprocamente. Dios que nos presenta el mundo y nos presenta nosotros a nosotros mismos, se presenta y se ofrece él mismo a nosotros en sus criaturas. El hombre, en retribución, no se representará, no reconocerá esta presencia de Dios en todo, sino para presentarse, para ofrecerse a él, con toda la creación. Nada hay a lo que Dios no se presente; en consecuencia, nada hay que no deba presentarse a Dios. Luego hay un acto que es el acto por excelencia: el homenaje, acto de criatura y de hombre. Pero repitámoslo, el homenaje preliminar consiste en asegurarse de la existencia de ese Dios, cuya idea se impone a nosotros, cuando reflexionamos sobre la existencia, y uno de los fines principales de esta dialéctica del ser como tal es el de preparar los medios de esta demostración y destacar su urgencia. "Para satisfacer a la razón, es necesaria una proporción entre el principio de explicación y lo que es explicado. Cuando se considera la existencia por sí, en el sentido absoluto, el universo con su organización tan insondablemente vasta y profunda, se advierte que son prodigiosas cargas. Parece que Dios no es demasiado para sobrellevarlas" (33). Cada conciencia, como ca-

---

(33) O. HAMELIN, Op. cit., p. 494.



da ser, es un centro sin duda, pero sólo desde su propio punto de vista. Y esta conciencia del universo que está ligada necesariamente e inseparablemente a cada conciencia, así como esta perspectiva sobre todo el ser, no parecen ser la verdadera y primordial conciencia, ni el ser primero, que es verdaderamente todo. Esto es lo menos que se puede y se debe decir por el momento. No pueden, pues, ser centro y base de todo. Para avanzar más nos es necesario descubrir otras nociones.

La respuesta a la pregunta general: ¿Qué es existir? se precisa, pues, a medida que se esbozan las respuestas a las preguntas más particulares: ¿quién existe y de qué está hecho? En lo real los seres, y en el espíritu las ideas comienzan a organizarse, en función los unos de los otros. El ser y el espíritu recuperan la coherencia que parecía comprometida por las antinomias. En la cumbre de lo real, por lo menos a título de ideal y de condición necesaria, el Acto puro, el Ser puro, lo Inteligible y la Inteligencia necesarios, simples, perfectos, infinitos, en quienes se realizarían en toda su plenitud los rasgos del ser como tal. Por debajo de él el ser contingente real, que no es sino ser, pero también acto y potencia, esencia y ser y cuya existencia es tanto más sólida cuanto más participa del acto y del *esse*. Es entonces un apoyo seguro para todas las reflexiones, porque las hunde en el corazón de lo real. En fin, por debajo todavía, lo contingente que no es, pero que puede ser sin otras fronteras que la contradicción. Las afirmaciones primeras son claramente mantenidas: el ser es inteligible y lo inteligible es real. Desde el acto puro hasta lo posible, ese veredicto de inteligibilidad, de realidad, pesa diversamente sobre las cosas y sobre el conocimiento que tenemos de ellas. Pero por estar matizado según la ley de analogía, no es destruido jamás. En fin, para explicar el origen de las cosas, que tienen un comienzo, y sus relaciones con Aquel que es su fuente, y que, sin tener él mismo un origen, es el origen de todo, la última palabra de la inteligibilidad está en una voluntad, que es amor y para el amor, porque es libertad, liberalidad <sup>(34)</sup>.

ANDRE MARC, S. J.  
Instituto Superior de Filosofía  
Les Fontaines  
Chantilly (Oise) Francia.  
Traducción del francés por

SECUNDINO GARCIA  
Profesor del Instituto Superior de Lenguas vivas de la Universidad Nacional de La Plata

(34) Esta conclusión se une a una idea central de nuestra *Psychologie Réflexive*. En el tomo 1, página 12, esta *Psychologie* destaca expresamente su intención respecto de la

---

crítica del conocimiento, la que, a la inversa de la de Kant, inicia una teoría positiva de la voluntad. En efecto, "en la filosofía del hombre, el amor y la voluntad deben ocupar un lugar tan importante, sino más, que la inteligencia, para que todo culmine en la idea de persona". Por ello el capítulo 1 del libro 2 estudia en nosotros la génesis de la voluntad a partir de nuestro acto de conocimiento. Insiste sobre todo en el realismo radical del desear por oposición al realismo imperfecto del conocimiento por representación. Estudia de éste algunas consecuencias y deja para una obra ulterior, la *Dialectique de l'Agir*, el cuidado de sacar todas las últimas conclusiones.

Es sorprendente para el autor ver una reseña, muy simpática no obstante, en la que se le reprocha no proponerse aquello de lo que tiene intención explícita, y caer en el error radical de las psicologías escolásticas modernas no atribuyendo "proporcionalmente tanta importancia a la volición como a la intelección"; retrotrayendo, en suma, el hacer humano al pensamiento, como si "el amor no fuera sino un fenómeno que la ciencia tiene el deber de despreciar".

Felizmente otros comentaristas igualmente simpáticos han leído mejor. Así Henri de la Marche, quien escribe en el diario *La Croix* del 13 de abril de 1949: "La inteligencia obtiene siempre bastante como para mantenerse en actividad, pero demasiado poco como para hartarse. El espíritu intenta entonces forzar el camino por otro medio. No es sólo inteligencia sino también voluntad. Tratará de disimular la insuficiencia del conocimiento con el ímpetu del amor. El amor es más unitivo que el conocimiento... Lleva los más altos valores del espíritu... Ello no es volver la espalda al conocimiento, sino por el contrario, agrandarlo o aún llevarlo a cabo, en la medida en que no aspira a apuntar solamente al ser, sino a poseerlo y estrecharlo".

## CARACTER EXISTENCIAL DE LA DEMOSTRACION DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Como toda prueba, también la de la existencia de Dios, se organiza y constituye en tres momentos íntimamente unidos: 1) un término de partida (*a quo*), 2) un término de llegada (*ad quem*) y 3) entre ambos y exigido por el primero un movimiento de éste al segundo.

Ahora bien, estos tres momentos de la demostración de la existencia de Dios se desarrollan en un plano y presentan un carácter eminentemente existencial, que es el que aquí queremos poner de manifiesto.

Lo haremos ver I) en el orden *gnoseológico* o de nuestro conocimiento, en el que se colocan las pruebas de la existencia de Dios; y II) en el orden *ontológico* o de la realidad misma.

### I

1. — Todas las pruebas de la existencia de Dios parten de un *hecho*: de la existencia de un ser concreto aprehendido por nuestra inteligencia a partir de la intuición empírica de nuestros sentidos.

Todo conocimiento, humano o no, parte siempre de una intuición originaria del ser existente, de acuerdo a la propia naturaleza del ser del cognoscente, que pone a éste de una vez por todas en posesión del ser trascendente, como fundamento y fuente de todos sus ulteriores pasos cognoscitivos.

Y como quiera que el conocimiento está determinado por el grado del ser del cognoscente <sup>(1)</sup>, los seres puramente espirituales — Dios y los ángeles — alcanzan la realidad existente mediante una intuición intelectual de su propio ser espiritual — infinito o finito, en uno u otro caso <sup>(2)</sup>.

El hombre, en cambio, el más perfecto de los animales y el inferior de los seres espirituales, compuesto substancial de materia y alma espiritual,

---

(1) S. THOMAS, S. Theol., I, 12, 11; S. C. Gent., III, 152; S. Theol., I, 14, 1 y 3.

(2) S. THOMAS, S. Theol., I, 14, 1; y I, 56, 1.

sólo alcanza el ser existente por la sensación y la inteligencia a la vez. La intuición sensitiva de su vida psíquica inferior lo pone en contacto inmediatamente con la realidad concreta existente. Semejante intuición sensitiva de la existencia del ser material es indispensable al hombre para la aprehensión de toda otra existencia, más aún para todo conocimiento. Ahí finca la trascendencia enorme que la sensación posee para todos los ulteriores pasos del conocimiento humano, aún en sus grados más elevados de la inteligencia. El conocimiento sensitivo es la única puerta de acceso que el hombre inmediatamente posee hacia la realidad existente. Pero su misma condición material impide a esta intuición penetrar formal o explícitamente en el *ser* o *esencia* de la realidad aprehendida <sup>(3)</sup>.

A la inteligencia está reservado este privilegio precisamente porque siendo espiritual, puede dejar de lado las notas materiales o potenciales que impiden la inteligibilidad en acto de la forma <sup>(4)</sup>, y aprehenderla, así abstraída, de aquellas notas materiales, que son las individuantes. La inteligencia penetra así en el ser o esencia expresamente o en cuanto *tales* y, consiguientemente, como *objeto* distinto del propio ser inmanente, simultáneamente y por eso mismo captado también expresamente como *sujeto*.

Desde que no puede entender su objeto formal, la esencia, sin abstraerla de las notas concretas o existenciales <sup>(5)</sup>, la inteligencia humana no capta, pues, *directamente* la *existencia* del ser real <sup>(6)</sup>. Pero como este ser o esencia abstraída del ser existente, toda cuanta es o esencialmente está referida a éste, al objeto de la intuición sensitiva de donde fué tomada, por esta relación a la imagen sensitiva, enviscerada en la propia esencia abstracta — tal el sentido de la frase “per conversionem ad phantasma” de Sto. Tomás <sup>(7)</sup> — la inteligencia alcanza *indirectamente* la existencia real.

Conviene dejar bien asentado, pues, que la inteligencia 1) no capta su propio objeto formal, la esencia, sino en la realidad existente material, a través de la intuición sensitiva; 2) que esta esencia ni sentido tiene siquiera sino como modo finito o notas determinantes de la *existencia*; y 3) que en esta relación a la existencia concreta, encerrada en la esencia abstracta, la inteligencia capta indirectamente la existencia, sólo directamente aprehendida por la intuición sensitiva, bien que no formalmente como tal, según lo diremos enseguida.

Sin esta intuición sensitiva de la existencia, pues, no sólo no podríamos

(3) S. THOMAS, In De An., II, 12, lect. 24, n. 551 y sgs.

(4) S. THOMAS, De Verit., II, 2.

(5) S. THOMAS, S. Theol., I, 57, 1 ad 1.

(6) Id., S. Theol., I, 14, 11 ad 1; y I, 64, 2.

(7) S. THOMAS, S. Theol., I, 84, 7. Cfr. también I, 18, 2; I, 79, 2; De Verit., 10, 2, ad 7; S. C. Gent., II, 81; y Comp. Theol., 81 y sgs.

captar existencia alguna, sino que la misma inteligencia tampoco podría aprehender su propio objeto, la esencia, que no posee siquiera sentido de objeto, sino por la existencia, a la que esencialmente dice relación.

Pero, por otra parte, la intuición sensitiva que nos pone en contacto inmediato con el ser real y con él con la existencia, no aprehende a ésta formalmente o como tal, como objeto —*in actu signato*— sino sólo confusa e implícitamente —*in actu exercito*—. La inteligencia, en cambio, que aprehende formal o expresamente el ser, no lo hace directamente, sino desde la esencia. Sólo *indirectamente* integrando esta esencia en el ser real, de donde fué abstraída, aprehende la existencia.

Tal hace la inteligencia en el juicio <sup>(8)</sup>, en que devolviendo la esencia abstracta —*predicado*— al ser real existente —*sujeto*—, de donde fué tomada, integrando el conocimiento intelectual con el sensitivo —“*per conversionem ad phantasma*”— en la realidad, aprehende así formalmente la existencia <sup>(9)</sup>. Por eso el conocimiento se realiza plenamente en el juicio: reconstruyendo la unidad de esencia y existencia, transitoriamente separadas en la intuición sensible y en el concepto abstracto, respectivamente, la inteligencia aprehende en el juicio la realidad como es <sup>(10)</sup>.

*La aprehensión del hecho de esta existencia concreta* —intuitiva pero obscuramente dada por los sentidos— *desde su esencia* por la inteligencia constituye el punto de partida de la demostración de la existencia de Dios

La inteligencia se encuentra ante una esencia *que de hecho existe*, que tiene pero que de sí no es la existencia —*distinción real de esencia y existencia* <sup>(11)</sup>— y que, *por eso mismo*, es indiferente para existir o no —*contingencia*— y la tiene en el grado preciso de sus notas constitutivas o esenciales —*finitud*— y puede cambiar, adquirir o perder partes de su propio ser —*mutabilidad*.

Todos estos caracteres propios del ser existente, que inmediatamente nos son dados en nuestra intuición sensible iluminada por la inteligencia, tienen, pues, su raíz ontológica en la distinción y composición de esencia y existencia <sup>(12)</sup>.

2. — Ante el *hecho* de esa existencia intuitivamente *dada* del modo dicho, la inteligencia busca la razón de ser que lo justifique.

(8) Cfr. J. MARITAIN, *Court Traité de L'Existence et de L'Existent*, p. 32 y sgs., Paul Hartmann, Paris, 1947; (versión castellana de Leandro de Sesma, Dedebe, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1949); y E. GILSON, *L'Etre et l'Essence*, p. 248 y sgs., Vrin, Paris, 1948.

(9) S. THOMAS, *S. Theol.*, II-II, 154. 5 ad 3; II-II 173, 3.

(10) S. THOMAS, *S. Theol.*, II-II, 173, 2.

(11) S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 3, 7 ad 1; S. C. Gent., II, 52; In Bæth. De Heb., lect. 2; *De ver.*, 27, 1 ad 8; *De Ente et Ess.* c. 5; y *passim*.

(12) N. DEL PRADO, *De Veritate Fundamental Philosophiae Christianae*, p. 338 y sgs., Asociación de San Pablo, Friburgo (Suiza), 1911.

Es evidente que esa explicación no puede encontrarla en la esencia de tal ser existente, pues ella no es ni exige la existencia o, en otros términos, ésta no es nota ni propiedad de la esencia. El hecho de la existencia desborda y está más allá de toda explicación analítica de la esencia, la cual no se concibe sin referencia a la existencia, pero que no la incluye necesariamente en acto, antes bien, es indiferente para ella.

La existencia sólo tiene una razón de ser o explicación ontológica fuera de la esencia misma, y desde luego fuera de la existencia misma advenida accidentalmente a la esencia; sólo la puede tener en otra existencia, que con su acto existencial la haya determinado a su propia existencia. "*Nihil transit de potentia ad actum nisi per id quod est in actu*" (13).

En efecto, en el devenir de la esencia a la existencia —tránsito de la potencia al acto— sea desde el no-ser total —"*ex nihilo sui et subiecti*" o creación— sea del no-ser tal cosa —"*ex nihilo sui*" o transformación— hay un crecimiento real, la aparición del acto de la nueva existencia, del que no hay razón de ser en la esencia como tal y mucho menos en la existencia que ha llegado a ser. La determinación a la existencia ha de provenir de otro ser existente, de una esencia existente, capaz de determinar con su propio acto a otro ser a la existencia, ha de provenir de una *causa eficiente*. El principio de causalidad eficiente —y proporcionalmente el de causalidad final— se estructura como la exigencia de una *esencia contingentemente existente*, como razón de ser de una aparición o crecimiento ontológico, de la existencia de una esencia, que no puede dar razón de ella, de una existencia que se manifiesta desbordando las exigencias esenciales: que no pertenece a la esencia ni como nota constitutiva ni siquiera como propiedad suya. En este sentido es un *principio existencial*: para dar justificación cumplida a la existencia (14).

3. — Y como toda la serie de causas existentes subordinadas, que no son sino que *llegan a tener* el acto de causar —pasando de la potencia al acto— no se explica sin una Causa existente que tenga su *acto* de causar a se, que sea su acto de causar y, consiguientemente, su Existencia, que sea la Existencia a se, se ve cómo el hecho de la existencia de la esencia que de hecho la tiene o llega a tener sin identificarse ni exigirla por sus propias notas, todo el diverso y múltiple devenir del mundo y del hombre, importando una constante conquista de un nuevo grado de existencia y la perseverancia en ella, está reclamando e implicando también constantemente una Esencia identificada con su Existencia, una Existencia a se e infinita, un Acto Puro de existir, que determina a la existencia primera, mueve a nuevos

(13) S. THOMAS, S. Theol., I, 2, 3; y S. C. Gent., I, 13.

(14) S. THOMAS, S. Theol., III, 86, 6.

modos de existencia y los conserva en ella, a todos los seres finitos y contingentes, cuya esencia no es la existencia <sup>(15)</sup>.

El carácter existencial de los argumentos en favor de la existencia de Dios se pone de manifiesto en la exigencia de la Existencia *a se* no sólo a partir del hecho de la existencia de los seres contingentemente existentes, sino también de cualquier acrecentamiento y aun de la mera conservación o permanencia en la existencia.

Toda la existencia actual, y también la que fué y la que ha de llegar a ser, así como su permanencia en ella, sólo se justifica ontológicamente por la Existencia Pura, por su *actual* y *permanente* influjo. Es ella quien da, conserva, acrecienta y mueve a los seres hacia la existencia. Toda aparición de existencia —así sea el acto mismo y fugaz de la misma— implica siempre este Acto Puro e infinito de Existencia, que paga, digamos así, esta deuda ontológica implicada en el acrecentamiento de la existencia, y que la esencia misma que la recibe es incapaz de solventar.

Por eso, todos los argumentos de la existencia de Dios pueden resumirse así: *existen esencias que no son su existencia. Luego debe existir la Esencia que es la Existencia y, por ende, la Existencia a se e infinita*. La existencia del ser que no es sino que tiene —y por eso, *finita, contingente y mudablemente*— su existencia, exige necesariamente la Existencia *a se*, el Acto puro de existir; sin el cual aquélla no tendría justificación ontológica o razón de ser ni de haber llegado a ser ni de conservarse y acrecentarse en el ser o existencia: se diluiría en la nada absoluta.

O existe la Esencia que es la Existencia, la Existencia *a se*, o no existe nada: o Dios o la nada absoluta. Pero el *hecho* es que existe algo. Luego existe la Existencia *a se*.

Más aún, la esencia misma de este ser contingente no tiene sentido sin el Acto puro de existir o Existencia *a se*; desde que se constituye como un modo de *existir*, como una capacidad limitada —las de sus notas— de existencia. De aquí que el orden mismo de las esencias constituya un argumento de la existencia de Dios.

En la cima de este movimiento de toda la realidad —de su esencia y existencia— hacia su razón suprema de ser venimos, pues, a dar siempre al Ser o Esencia que es su Existencia, a la Existencia pura y, como tal, infinita.

La existencia pura de Dios es, por eso, el término final en que nuestra inteligencia encuentra la razón suprema de esencia y existencia; y sin la cual todo ser —esencia y existencia— se torna contradictorio y absurdo, ya que sin la Existencia *a se* toda otra existencia es ontológicamente injustificada e imposible y toda esencia pierde sentido, y sólo cabe la nada absoluta.

(15) Cfr. S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 2, 3; y S. C. *Gent.*, I, 13.

## II

1. — Si alcanzada la existencia divina, en el término de este itinerario de nuestra mente a partir de la existencia finita, nos colocamos ahora en el plano ontológico o de la realidad misma como ella es, veremos desde su Causa suprema la estructuración de todo el orden del ser: la constitución de la esencia y el origen de la existencia finita; encontraremos que lo absolutamente primero, antes de toda otra existencia y aun antes de toda otra esencia —por lo menos *natura prius*, en el caso posible de la creatura *ab aeterno*— es la Existencia, la pura e infinita Existencia, que funda y —como Inteligencia de sí misma— constituye *necesariamente* todas las infinitas *esencias* posibles, como otras tantas posibilidades finitas de participación de la misma Existencia o Perfección —*necesarias*, por eso, como la misma Existencia que las funda y constituye— y *libremente* —como soberana Voluntad— da *existencia* por creación, conservación y acrecentamiento a todas las *esencias* que contingente y finitamente la poseen.

Fuera de la Existencia divina *de sí* sólo hay *nada*: la nada de esencia y la nada de existencia: aquélla, que no se concibe sin la Existencia a se, y ésta, que no puede llegar a ser sin la intervención causal libre de la Existencia divina.

De ahí que la *creación* sea un acto *eminentemente existencial*, no sólo en su término *a quo* causal, sino también en su término *ad quem*: es la comunicación desde la nada total —*ex nihilo sui et subiecti* (16)— del ser de la existencia en cuanto tal efectuada por la Existencia misma. Y si la Existencia pura no puede crear sino *tales entes*, *tales esencias* existentes —desde que una pura Existencia es esencialmente divina e increable— sin embargo no lo hace sino *sub ratione entis* o *existentiae* (17); proviniendo el ser *tal* ser o existencia de la *limitación* o no-ser propio de la esencia que no es la existencia.

De ahí también que la acción creadora, aunque produzca existencias finitas, implique la Causalidad infinita de la Existencia misma; y que tal acción sea propia e incommunicable de Dios (18). Sólo Dios puede obrar *sub ratione entis* o *existentiae*, porque sólo El es la Existencia. Todo otro ser obra *sub ratione talis (limitati) entis*, porque no es sino que *tiene* una existencia en el grado limitado de su propia esencia (19). El ser finito, pues, sólo puede obrar lo que cae en la órbita de *tal* o *cual* ser, el de su propio y determinado ser, compuesto de *esencia* y *existencia*. Por otra parte, tal objeto

(16) S. THOMAS, S. Theol., I, 45, 1.

(17) S. THOMAS, S. Theol., I, 45, 5. Cfr. también *ib.*, I, 44, 1 y I, 45, 1.

(18) S. THOMAS, S. Theol., I, 45, 5.

(19) *ib.*



formal de la causalidad creadora, el *ser*, lo comprende todo, es infinito y arguye, por consiguiente, una causalidad infinita, la Omnipotencia de la Existencia pura.

Hasta donde llega la existencia —a todo ser que permanece en la existencia o pasa al acto de existir— llega la Causalidad de la Existencia. Los triunfos de la existencia son los triunfos de la Causalidad de la Existencia divina y miden exactamente el alcance de su intervención. Aun la existencia dependiente inmediatamente de las causas finitas no deja de depender a su vez de la Existencia infinita. Por sí solas las causas segundas no podrían vencer la resistencia de la nada y dar a luz un nuevo acto de existir. Distintas de su propio acto de existir —compuestas de esencia y existencia<sup>(20)</sup>— no son su acto de existir y, a *fortiori*, tampoco son su acto de obrar<sup>(21)</sup>, sino que lo *tienen contingentemente*. Por eso, no pueden por sí solas comunicar la existencia que no son, y aun para actuar necesitan ellas mismas ser movidas por quien es la Existencia y el Acto mismo de obrar<sup>(22)</sup>. De otra suerte pasarían de lo menos a lo más, se acrecentaría el ser sin razón de ser: la nada produciría el ser, el ser del efecto formalmente no contenido en la causa finita, que sólo lo posee en potencia o virtualmente y que, además, para producirlo debe ella misma adquirir el ser en acto de su propia causalidad o acción de causar: pasar de la potencia al acto.

Si, pues, para causar y producir la existencia debe ser actuada por quien está en acto, síguese que toda causa finita o creada, cada vez que determina o mueve a un acto de existencia necesite ser movida a su vez, en definitiva instancia, por quien no necesita ser movido para mover, por el Acto puro de Dios. Todo movimiento de la potencia al acto, toda determinación a una existencia, no podría ser producida por las solas causas segundas, pues todas ellas, por sí mismas, por muchas y subordinadas que se las suponga, necesitan siempre ser movidas o actuadas para superar el no-ser de la potencia y alcanzar el ser del acto. Únicamente la Existencia de Dios, siempre y esencialmente en Acto, es capaz de dar razón definitiva de ese tránsito de la potencia al acto segundo y del acrecentamiento ontológico: de la aparición de toda nueva existencia. La creatura es verdadera causa del ser existente, verdaderamente determina con su acción a otro ser a su existencia; mas porque en su propio ser es una esencia, pero no es sino que tiene contingentemente su existencia y llega a tener del mismo modo el acto de su actividad, por eso también obra, *sub ratione essentiae* o *talis entis* y

(20) Cfr. los textos de S. Tomás citados en la nota 11, y *De Ver.*, 27, 1 ad 8.

(21) S. THOMAS, *S. Theol.*, I, 54, 1 y 2; y I, 77, 1.

(22) S. THOMAS, *De Pot.*, 3, 7 c. y ad 7; *S. C. Gent.*, III, 66 y 67; y *S. Theol.*, I-II, 109, 1 y 9. Especialmente para la voluntad libre, Cfr. *S. C. Gent.*, III, 88 al fin y 89; *S. Theol.*, I, 83, 1 ad 3; *De Ver.*, 22, 8 y 9; *Ib.*, 8, 12; *Ib.*, 24, 1 ad 5; y *De Malo*, 3, 2 ad 6.

en manera alguna *sub ratione existentiae*. De donde nace que esa causalidad o acción de la causa segunda no se baste a sí misma ni pueda por sí sola pasar de la potencia al acto para producir su efecto y necesite siempre ser movida para su propia acción y sostenida y ayudada —*sub ratione entis* o *existentiae*— en su propia acción —efectuada *sub ratione talis entis*— por la Causalidad de la pura Existencia, que dé razón del nuevo acto de existencia —de la acción causal y de su efecto— en cuanto tal.

Todo el mundo real o de la existencia no sólo ha llegado a ser una vez, total o parcialmente, bajo el influjo de la Existencia divina como Causalidad primera: se encuentra en continua dependencia de ella, de tal manera que sin su influjo volverían a la nada. Aun el mundo de las esencias y de los primeros principios esenciales se diluiría si, con su sola existencia, Dios no lo sostuviese y constituyese constante y necesariamente.

2. — Todo lo cual nos pone de manifiesto la supremacía del acto sobre la potencia, de la existencia sobre la esencia <sup>(23)</sup>. Y si temporalmente en las causas segundas la potencia precede al acto y la esencia posible es concebida como anterior a la existencia, en el orden ontológico no es así: la Existencia es lo absolutamente primero, la fuente originaria de todo ser <sup>(24)</sup>: que de un *modo necesario* funda y —como Inteligencia— constituye las esencias con sus primeros principios, y de un *modo libre* —como Voluntad soberana— comunica la existencia a todos los seres existentes: ya *por creación* —primera existencia o *ex nihilo sui et subjecti* <sup>(25)</sup>—, ya *por conservación* —de la existencia en la esencia que contingentemente la posee <sup>(26)</sup>—, ya *por moción y concurso* con la acción causante de la creatura en el acrecentamiento de la existencia <sup>(27)</sup>.

Lo ontológico y absolutamente primero es, pues, la existencia pura e infinita. Y todo cuanto fuera de ella es o existe y permanece y se acrecienta en la existencia es, en última instancia, gracias a ese Acto de Existencia.

Hasta donde llega el influjo del Acto o Existencia, infinita de Dios, también llega el acto de la existencia de la esencia finita. E inversamente hasta donde el ser creado interviene como causa, interfiere la acción divina con su ser u obrar, no en cuanto esencia y existencia —que son también por la Existencia de Dios— sino en cuanto ese ser y obrar esencialmente incluyen el no-ser o potencia, lo exclusivamente suyo con la nada que limita y circunscribe al ser <sup>(28)</sup>. Por eso, Dios ha de limitar su acción comunidora de la existencia, de acuerdo a las exigencias de la esencia del ser creado,

(23) S. THOMAS, S. Theol., I, 4, 1 ad 3.

(24) S. THOMAS, S. Theol., I, 3, 1; I, 82, 3 ad 2; I, 85, 3 ad 1.

(25) S. THOMAS, S. Theol., I, 45, 1.

(26) S. THOMAS, S. Theol., I, 104, 1 c. y ad 4; I, 8, 2; y Comp. Theol., 135.

(27) Cfr. los textos de S. Tomás citados en la nota 22.

(28) S. THOMAS, S. Theol., I, 17, 1 ad 1. Cfr. también S. Theol., I, 104, 3.

esencia a su vez circumscripita por su propia potencia o no-ser del ser o, por lo menos —en las formas o actos esenciales puros, como los ángeles— por sus propias notas constitutivas, circumscripita a su unidad específica, la cual, por su esencial finitud o no ser más que lo que es, actúa como potencia coarctante del acto de la existencia. Todo lo que es existencia o perfección tiene su origen supremo en la Existencia divina; y todo lo que es imperfección —limitación, ignorancia y mal— en el no-ser esencial de la creatura.

La realidad existente se nos presenta así, toda cuanta es, como saliendo, conservándose y acrecentándose sobre la nada, superando la nada, bajo el influjo de la Existencia o Acto puro, que es lo absolutamente primero.

Y como la Causa absolutamente primera en su acción no puede tener otro fin que ella misma —desde que nada hay fuera de ella que no sea por ella— síguese que la supremacía de la Existencia no sólo es en el sentido de que es lo *absolutamente primero* —la Causa eficiente primera— sino lo *absolutamente último*, el supremo Bien o Perfección —*Causa final última*— al que todas las cosas se ordenan <sup>(29)</sup>. Toda la realidad contingente —que sale, se conserva y acrecienta en su existencia sobre la nada— aparece sostenida desde sus dos términos definitivos, por un extremo, por la Existencia, como Causa primera y, por otro, por la Existencia, como Causa final última.

### III

Las pruebas de la existencia de Dios se nos presentan así, en supremo análisis, como exigencia de este Acto puro de Existencia, a partir del hecho de las esencias finitas y contingentemente existentes, de su continua conservación y crecimiento en la existencia, de la que no pueden dar razón de ser por sí solas. Son el término ontológico supremo impuesto como fundamento y fuente de todo ser o existencia, sin la cual todo ser —esencia y existencia— y todo perfeccionamiento existencial carece de sentido y se desvanece en la nada.

La existencia del ser finito y contingente —ontológicamente efecto último de aquella Existencia primera— es el punto de partida de un razonamiento o movimiento efectuado por nuestra inteligencia hasta la Existencia misma de Dios, como Fuente primera necesaria de toda existencia, y sin la cual, por eso, el mundo de la existencia se desvanecería, desgarrado y aniquilado por la contradicción, en la nada del absurdo.

OCTAVIO NICOLAS DERISI,

Director del Instituto de Filosofía y Catedrático en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional y en el Seminario Metropolitano Mayor de La Plata.

(29) S. THOMAS, S. Theol., I, 6, 3; I, 19, 1 ad 1; I-II, I, 8; I-II, 62, 2; II-II, 27, 3; S. C. Gent., I, 75; y III, 17, 25, 144, 151 y 162.

## LA NATURALEZA EN LA CIENCIA FISICO-MATEMATICA

### LA NATURALEZA DE LOS CUERPOS

El fenómeno cultural más importante de los últimos tiempos ha sido la aparición de la llamada ciencia moderna o ciencia física en toda la extensión de la palabra. Y, como ya de su mismo nombre se desprende, juega en ella la naturaleza —la φύσις— un papel primordial. La ciencia moderna representa el último peldaño en la evolución del concepto de naturaleza; aunque en este caso no haya habido un progreso de enriquecimiento de mayor número de notas, sino un retroceso, a base de la simplificación del concepto tradicional.

Históricamente, al finalizar la Edad Media aparece la fertilidad de un método de acercarse a las cosas, que hasta entonces se había descuidado bastante. La tentación, en la que luego sucumbió la época naciente, consistía en querer *substituir* este método cuantitativo, matemático al ya existente, cualitativo, filosófico, en lugar de colocarlo a su lado para una captación más plena de la realidad. La ciencia quiso *suplir* a la Filosofía en lugar de *complementarla*. Fueron los presupuestos nominalistas, imperantes en la época, los que causaron la substitución, en lugar de limitarse a un impulso cuantitativo complementario. Y no hacía falta otra cosa, puesto que la ciencia propiamente cuantitativa se conocía ya desde antiguo, aunque no se llamara *física*, sino precisamente *astronomía*. El estudio de las relaciones entre la Ciencia y la Filosofía se conocía entonces bajo el título de conexiones entre Astronomía y Física.

Pero no interesa seguir ahora la evolución del concepto de ciencia, sino ver solamente la noción de naturaleza que la ciencia implica.

Al ir abandonando la cultura moderna el saber filosófico e ir inter-nándose en la visión científica de las cosas va perdiendo paulatinamente la conciencia de la parcialidad de esta mirada y termina por creer que es una visión total de las cosas, y por tanto única. En ella se nos descubre la auténtica naturaleza de los seres.

En virtud de los presupuestos gnoseológicos del cartesianismo, se va

operando el escamoteo de la realidad. Puesto que sólo es verdad aquello que se ve clara y distintamente y las visiones claras y distintas más manifiestas para el hombre son las que proceden de una simplificación de las cosas y de su reducción a lo cuantitativo inteligible, resultará que la naturaleza se confundirá con lo que la ciencia moderna, la fisicomatemática, descubre; la naturaleza será el esqueleto cuantitativo de la realidad y, en consecuencia, en cuanto reducido a cantidad, totalmente inteligible. <sup>(1)</sup> Es el inicio del cientismo. La naturaleza es la cantidad, o lo reductible a ella, pues sólo lo cuantificable es asimilable —inteligible— a los métodos que utiliza la Ciencia —mensuración— para acercarse a la realidad <sup>(2)</sup>.

Sin embargo, a base de desengaños sufridos en el mismo seno de la ciencia, por influjo del instinto metafísico del hombre y gusto de una filosofía realista, se va abriendo paso la visión más plena del mundo que considera la esfera captada por la ciencia como una faceta de la compleja realidad.

Para la ciencia la naturaleza será el conjunto de estructuras fundamentales de una regularidad captable matemáticamente; sólo esta regularidad permite predecir un comportamiento igual y constante en cada momento, cumplidas ciertas condiciones. Es decir, se llama naturaleza al núcleo inmutable y activo de las cosas conforme a su concepto formal más simple.

Para la Ciencia, sin tener en cuenta su conexión posterior con la Filosofía, la naturaleza es la ley matemática de la realidad, pues la estructura que dicha ley supone es lo inmutable y permanente. La ciencia constituye, dicho de otra manera, el plano de intersección entre nuestra mente, al pensar sobre las cosas con un determinado método, y las cosas mismas; capta aquellas partes de la realidad que permiten una plena asimilación al intelecto humano en su función específica de mensurar. Expresando de este modo el estado de la cuestión, se comprenden las interpretaciones idealistas de la ciencia, pues para alcanzar la naturaleza de las cosas debe llegarse al punto en que éstas se plieguen totalmente al pensamiento, y es muy tentador interpretar este plegamiento como una proyección del mismo intelecto humano que confiere orden, conexión y universalidad al caos del mundo exterior, si no es que le da su mismo ser y existir.

No es necesaria, sin embargo, esta interpretación, antes al contrario, los últimos descubrimientos científicos —relatividad, quanta, mecánica ondulatoria, etc.— han servido para mostrar que existía en las cosas una re-

---

(1) There is no Nature at an instant —dice aforísticamente A. N. WHITEHEAD (*Nature and Life*, pág. 48)— resumiendo esta visión meramente funcional de la naturaleza.

(2) R. PANIKER, *El indeterminismo científico*, Anales de Física y Química, n. 396, pág. 573 y sgs., Madrid, 1945.

gularidad interna que echaba por los suelos nuestros conceptos apriorísticos sobre los seres y sus categorías. La naturaleza es muy real y no puede ser violentada. Pero ello entraña toda la problemática cosmológica actual que no es del caso especificar en este lugar.

Desde un punto de vista filosófico, enjuiciando la labor realizada por la Ciencia, puede decirse que las ciencias físicas en virtud de su específica metodología captan un aspecto de la naturaleza.

La ciencia física moderna no es ciencia matemática; sin embargo es formalmente matemática, aunque materialmente sea física en el sentido clásico y tradicional de la palabra. Por esto la ciencia moderna sólo capta del ser físico su aspecto expresable matemáticamente, es decir, la faceta cuantitativa de la realidad.

Ahora bien, el ser material objeto de la ciencia física posee la cantidad como primer accidente de su sustancia. Y esta es la esfera óntica que capta la ciencia: la *cantidad*, o mejor dicho lo *cuantificable*, sin considerar su conexión con la sustancia del ser material a la que le está constitutivamente unida como accidente. En esto se distingue precisamente de la cosmología que no desconecta la cantidad de su sujeto.

Existen las diversas ciencias físicas que quizá convenga consignar, aunque sea incidentalmente.

Ha habido, en efecto, a lo largo del tiempo varias y muy distintas ciencias que se han aplicado al mismo objeto, a saber a la naturaleza como cosmos. Dejando de un lado la magia y las ciencias esotéricas de la naturaleza de carácter religioso, trató luego la misma Filosofía como ciencia única y universal acerca de la naturaleza en su totalidad. Pero pronto la visión de esta Ciencia Primera profundizó tanto en el ser del cosmos, que penetrando por la superficie y las primeras capas del mundo universo se internó hasta el núcleo central de los problemas para quedarse definitivamente allí. Fué entonces cuando surgieron otras ciencias que se adueñaron de los campos abandonados por la Filosofía al encontrar ésta su objeto propio. Nacen así las ciencias particulares. Pero en su paso por la superficie dejó la Filosofía un rastro perenne: la Cosmología, que siempre continuará siendo el enlace entre la Metafísica que habita en lo profundo y las distintas ciencias que permanecen en la superficie.

Estas diversas ciencias nacientes son empíricas, al principio, y viven gracias a su simbiosis con la cosmología. Estudian los accidentes cualitativos y cuantitativos de las sustancias materiales. Así nacen la astronomía, la música, la astrología, la alquimia, la botánica, la medicina, etc. Mas al finalizar el Medievo empieza la matemática a substituir a la cosmología en la dirección y dominio de las ciencias físicas y con ello se inicia la nue-

va época de las ciencias físico-matemáticas, que culmina en los tiempos actuales.

Tres clases, pues, de ciencias nos hablan de la naturaleza cósmica. El error estribaría en excluir a alguna de ellas. Las ciencias físicas empíricas, como las menos importantes, catalogan diversas partes de la naturaleza atendiendo en especial a la categoría de la cualidad; las ciencias físico-matemáticas atendiendo a la cantidad, y la cosmología a la sustancia del ser sensible.

Hay que entender bien esta distinción: la cosmología trata ciertamente también de la cualidad y de la cantidad, pero como accidentes de las sustancia material, mientras que la físico-matemática, por ejemplo, se interna en el reino cuantitativo prescindiendo totalmente de que sea un accidente de la sustancia del ser sensible.

La Naturaleza científica es pues un aspecto de la verdadera y total naturaleza de las cosas materiales.

#### EL EXPOLIO DE LA SUSTANCIA

No para aquí sin embargo el proceso disolvente de la ciencia física. La Ciencia estará de acuerdo en dejar a la Filosofía el dominio del reino del espíritu, pero no tolera ser suplantada por nadie en la esfera del ser material.

La Ciencia verifica la dilución del ser material en una inteligibilidad matemática. Niega que tengan sentido vulgar sus afirmaciones sobre la materia, porque no permite interpretarlas como accidentes de un sustrato sustancial cuya existencia rechaza. Se postulaba este sustrato en tanto se necesitaba para explicar el comportamiento fenoménico; pero ahora se pretende prescindir totalmente de él. Más aún, la pura inteligibilidad no aparece hasta que se renuncia a este atávico residuo metafísico. Así, cuando la Física ha querido hacer la ontología del éter, se ha encontrado con que no podía existir, pues su existencia resultaba contradictoria.

La Ciencia moderna ha visto que sólo podía avanzar renunciando a explicar la realidad que aparece delante del hombre corriente. Para poder mensurar y predecir ha tenido que renunciar a toda explicación, ha tenido que prescindir de todos los paradigmas realistas y despojar a los fenómenos físicos de toda su realidad ingenua para convertirlos en una pura inteligibilidad matemática. La Ciencia se limita a aplicar un método matemático a la realidad mensurable.

Pero como el hombre, por científico que sea, no puede liberarse del instinto metafísico, el más profundo de su intelecto, no tiene más remedio que darse a sí mismo una explicación. Esta depende, evidentemente, del

esquema filosófico previo consciente o inconsciente, explícito o implícito que el científico posea.

Y es también aquí, en donde se muestra la fecundidad de la concepción dinámica del ser. Las dos concepciones extremas, la heraclítica y la parmenidiana son insostenibles. Solo queda la tercera hipótesis en pie.

La mente humana no puede dejar de sustentar su visión de la realidad sobre algo sustancial. Aunque la materia solo sea el sujeto del verbo vibrar, según la conocida definición moderna, es forzosamente un sujeto. No hay vibración sin algo que vibre. El expolio sustancial que verifica la ciencia no puede eliminar la existencia de un sujeto, de un substratum en última instancia, de la realidad física.

Con otras palabras, la explicación científica de la realidad, o bien sustantiviza los mismos resultados meramente cuantitativos de la investigación actual y se convierte en un heraclitismo insostenible; o bien, hipostasiando estos mismos resultados en un concepto estático y parmenidiano de sustancia, al mostrarse éste inadecuado se abre paso a la interpretación idealista de la realidad.

Ahora bien, existe una tercera posibilidad, que es la integración de los resultados de la Ciencia en una visión realista, pero dinámica y activista del ser, sin caer en la disolución heraclitiana.

Aunque sea todavía prematuro en el avance científico actual hacer reflexionar a la Ciencia sobre sí misma parece, en última instancia, que lo que la Ciencia ha verificado en su dimensión cuantitativa es un proceso análogo al que la metafísica dinámica ha realizado en el orden sustantivo: descubrir el carácter eminentemente activista del ser en cualquiera de sus dimensiones.

No se olvide que la Física no es Matemática pura. Aunque tienda a encontrar los invariantes matemáticos que expliquen racionalmente el *comportamiento* fenoménico de las cosas, no por ello puede renunciar a explicarse la realidad. Y al diluir la sustancia en la cantidad lo que pretende es aligerarla del estaticismo ininteligible de la "materia", para subrayar su dimensión dinámica.

La materia física es intrínsecamente activa y cualquier cuerpo elemental está allí donde actúa porque es su misma actuación. La vieja noción de presencia por potencia, por actuación, aplicada generalmente a la omnipresencia divina es la que utiliza la Física para decir que todo cuerpo está hasta donde se extiende su campo de influencia. Teóricamente, dentro de un campo convenientemente limitado (teoría cuántica), cada cuerpo está en todo lugar. La física actual al recordarnos el dinamismo de la materia nos acerca a la concepción activista del ser y nos muestra como aun en el



mundo corporal brilla un reflejo de una misma ley analógica que la que rige en la esfera del ser espiritual.

Esto es lo que va a mostrarse con un ejemplo.

#### EL MOVIMIENTO DE LOS CUERPOS

Uno de los resultados más revolucionarios de la física actual y que refuerza precisamente la concepción *metafísica* de los cuerpos estriba en el convencimiento científico de la actividad *intrínseca* del ser material.

La Física, en efecto, defiende la existencia de un movimiento interno en los cuerpos. El concepto de inercia está filosóficamente por revisar y físicamente no se opone a que el movimiento de un cuerpo siga indefinidamente.

En rigor, la física actual prescinde de decir qué clase de entidad compete a las invariantes que aduce para explicar los fenómenos físicos. Pero ello deja de sugerir por un lado una interpretación "ingenua" de la materia corporal, como la de unos corpúsculos elementales en movimiento. Y por otro lado, tampoco puede negar que existe un último reducto del ser físico que sólo se deja expresar en ecuaciones de movimiento. La Física no nos dirá *qué* es lo que se mueve, pero sí defenderá que hay un movimiento en el fondo último del ser material.

El despliegue de la física por la esfera matemática tiene un mero valor analógico de sugestión en la esfera de la sustancia. En este sentido entiéndase lo que sigue.

Si la física actual lo reduce todo a matemáticos valores funcionales, parece fuera de toda duda que no puede admitir ningún cuerpo elemental en reposo. Ello significaría que no ejerce ni se ejerce sobre él ninguna fuerza, puesto que si realiza una acción física, ésta sólo es comprensible mediante un movimiento. Así, concretamente, un electrón para la Física es *su* movimiento. Un cuerpo totalmente estático escaparía a la captación directa de la Física.

Es precisamente este movimiento, este continuo *fieri*, que la ciencia físico-matemática sugiere como última estructura del mundo material, el que ha contribuido a la eliminación de la sustancia entendida como un *substratum* estático, inerte, e inútil, incapaz de dar razón del movimiento físico. La ciencia física no separa lo que la materia es de lo que la materia *hace*; para ella las cosas *son* lo que *actúan*. Y un cuerpo *está* en donde *actúa*.

La física clásica considera al movimiento como algo meramente externo al cuerpo que se mueve, siempre en virtud de un impulso recibido. La física actual, en cambio, se ha visto forzada a sugerir no sólo que el movimiento es inherente a los cuerpos, sino que les es constitutivo. Ha reducido todo a movimiento, incluso la misma sustancialidad de la materia.

Conocida es la equivalencia *científica* entre la energía y la materia, los paquetes ondulatorios y las partículas elementales (3).

Parece a primera vista que admitir un movimiento intrínseco en los cuerpos es derrumbar todo el edificio escolástico que distingue precisamente el ser vivo del ser inerte por esta característica (4). Pero si bien se mira no hay dificultad ninguna en admitir este hecho que la Filosofía supone y por otra parte la Física presenta como incontrovertible.

En efecto, el movimiento de los seres físicos no es sino una manifestación muy externa y material, pero manifestación al fin y al cabo del profundo dinamismo del ser. Lo que distingue las diversas esferas del ser, no es el que en unas exista movimiento y en otras no, sino en la distinta clase de movimiento que poseen, ya que *su* movimiento es precisamente *su* constitución ontológica.

Si el ser material sólo se moviese por otro y el ser vivo fuese el único que se mueve a sí mismo, todo el movimiento de los cuerpos tendría que provenir de seres vivos y ser mantenidos por ellos, lo cual va contra toda ciencia y experiencia. Para obviar esta dificultad el Medioevo admitía los cielos empíricos inmóviles y motores, aunque con fuerza motriz recibida que explicaban el movimiento de los cuerpos sublunares (5).

Más aún, la característica peculiar de todo el ser creado frente a la inmutabilidad de Dios, es precisamente el movimiento (6). Y todo cuerpo posee un movimiento natural determinado perteneciente a la misma naturaleza de aquel cuerpo (7).

La naturaleza de cada cuerpo es cabalmente el principio de su movimiento específico; y porque todo cuerpo se mueve con un movimiento propio e individual, podemos luego decir que todo cuerpo posee una naturaleza. El movimiento es recibido con el mismo ser. Esta es la honda consecuencia a la que llega la física actual de acuerdo completo con la visión metafísica de la naturaleza, y en desacuerdo —naturalmente— con la concepción medieval del universo físico.

(3) "Die modernste Physik kommt auf diese Weise bemerkenswert nahe an den Satz gewisser mittelalterlicher Mystiker heran, die Welt bestehe aus gefrorenem Licht" —dice Iella y sugestivamente BAVINK— *Erlebnisse und Probleme der Naturwissenschaften*, Zurich, 1948, pág. 193.

(4) El maravilloso ARISTOTELES, al que pretende corregir SANTO TOMAS (In de anima, II, lect. 1, n. 219) caracteriza a la vida, independientemente del movimiento intrínseco (Cf. S. Th., I, q. 18, a. 1) por la clase especial de éste en los seres vivos: alimento, aumento y disminución: Ζωὴν δὲ λέγομεν τὴν δι' αὐτοῦ τροφὴν τε καὶ φθίσιν.

De anim. II, 1 (412 a 14).

(5) Coelum autem est alterans non alteratum, et tamen non est movens nisi motum... De pot., q. 3, a. 7.

(6) Cf. S. Th., I, q. 9, a. 2.

(7) "Omne corpus habet motum naturalem determinatum". S. Th., I, q. 67, a. 2.

La distinción con los seres vivos permanece en pié en la misma línea tradicional que cuanto más se examina, aun a la luz de la moderna biología, más incontrovertible se encuentra. Una cosa es movimiento intrínseco y otra movimiento inmanente <sup>(8)</sup>. El primero tiene en sí mismo el principio de movimiento. El segundo tiene además también dentro de sí el término del mismo movimiento. El primero es constitutivo del ser, el segundo es, además, terminativo.

El movimiento inmanente supone en consecuencia un perfeccionamiento del ser que se mueve, una potencialidad en la sustancia que lo posee a admitir en su seno nuevas perfecciones. Y esta es cabalmente la característica esencial del ser vivo: la asimilación. La sustancia viva es capaz de esta incorporación sustancial de la que no es capaz el ser no-vivo. La razón estriba en que la sustancia viva tiene una consistencia propia independiente de sus accidentes que no posee la sustancia inanimada. En la terminología tradicional se decía que la forma sustancial de la materia se agota en su mera función informadora, mientras que la del ser vivo posee una potencialidad mayor. Esta capacidad estriba en una función sustentadora de nuevas modalidades inexistentes. Obsérvese que la asimilación es la función vital elemental y que todas las demás la presuponen: crecimiento, reproducción, etc. <sup>(9)</sup>.

Los cuerpos inanimados poseen en sí mismos el principio de su movimiento, lo que significa, evidentemente, una cierta inmanencia, pero no una inmanencia completa. El movimiento de los cuerpos es transeunte. Por esto, aun en el caso del movimiento más natural, el circular, tiene una acción extrínseca, un campo, una influencia externa al ser que se mueve. No hay movimiento físico sin un campo de acción.

Suele decirse, al considerar ligeramente la respuesta cosmológica tradicional, que el ser vivo se mueve a sí mismo, mientras que el cuerpo inanimado es siempre movido por otro. Si el movimiento de un cuerpo está en otro, éste posee el principio del movimiento del primero lo cual no es sino trasladar la dificultad. Y no se diga que en esto estriba la clásica *prima via* de la existencia de Dios, porque en ella están incluidos también los seres vivos que no cumplen con la condición así entendida.

---

(8) *Illa proprie sunt viventia, quae seipsa secundum aliquam speciem motus movent*, dice SANTO TOMAS, S. Th., I, q. 18, a. 1. Esta especie peculiar de movimiento es el inmanente y no el meramente intrínseco.

(9) Si esta característica quiere ampliarse también a Dios habrá que decir *actio immanens* en lugar de *motus immanens*.

No se olvide que el célebre principio aristotélico *omne quod movetur ab alio movetur*, se formula en el plano metafísico <sup>(10)</sup>.

#### EL ESPIRITUALISMO CIENTIFICO

Otra lección importante se desprende de la Ciencia actual. Su mismo concepto del ser corpóreo nos da, por contraste, una idea de la superior realidad sustantiva de la naturaleza espiritual.

Las reflexiones de la Ciencia sobre el ser material, aun interpretadas sustantivamente y como una corroboración del carácter dinámico del ser, nos hacen entrever la tenue realidad y la mínima consistencia de los cuerpos. El cuerpo es ciertamente una sustancia; pero una sustancia sin apenas consistencia. La aplicación, aunque analógica, de las características de la sustancia espiritual —de la persona— al ser corpóreo, ha dado a éste una importancia excesiva. La Ciencia, en cambio, en su esfuerzo por comprender al cuerpo en sí mismo, desde abajo, ha hecho que nos demos cuenta de la exageración escolástica y postcartesiana, nos ha hecho eliminar un último residuo antropomórfico.

El mundo material es poco menos que un conjunto de accidentes sustentados en una sustancia que no se posee a sí misma —característica de la persona— sino que sólo sustenta los accidentes. En cierto sentido tiene razón la Ciencia cuando rebaja el valor de la *sustancia* corporal frente a sus accidentes. Por eso, estas sustancias son caducas y perecederas. Solo la sustancia espiritual es inmortal, tiene aguante propio independientemente de sus accidentes, es persona. Solo ella posee una riqueza propia independiente de sus accidentes, solo ella en consecuencia, es. La desnuda sustancia corporal no es, solo aguanta, *sustenta*.

Si la visión escolástica considera al mundo material desde arriba, desde el ser humano con una proyección psicológica inevitable sobre la materia —un ejemplo típico es el concepto de fuerza—, la visión científica ilumina el mundo desde abajo prescindiendo de cualquier contaminación antropomórfica. La primera visión nos ayuda a mejor comprender la similitud del mundo material con el reino del espíritu y en último término con el Ser. La segunda visión, en cambio, nos orientará sobre sus diferencias con el espíritu y en última instancia nos acercará a la faceta de no-ser que las

(10) Esquemáticamente podría decirse: *Omne quod movetur est potentiale, et omne potentiale est contingens, et omne quod est contingens est ab alio*. Si Dios no es un ser físico sino meta-físico, sólo un principio metafísico —aunque deducido, evidentemente, de lo físico— puede ser la base para demostrar su existencia. Y este es el fondo común metafísico de las tres primeras vías tomistas.

cosas tienen. La consideración física ascendente complementa la visión cosmológica descendente.

En rigor, la cosmología, como ciencia de la sustancia corporal tiene un campo muy limitado. Por un lado es metafísica y por el otro física. Su papel estriba en aplicar a la física unos cuantos principios sacados de la metafísica.

La ciencia ha tenido la intuición de la pobreza de la sustancia corporal. La Filosofía tiene que dejarse enseñar esta lección. Al verificar la degradación ontológica, al descender del concepto de persona, como sustancia espiritual, al de cosa, como sustancia material, se le quedaron adheridas excesivas prerrogativas espirituales. Con ello la ciencia nos enseña una lección de humildad a la que había llegado la visión religiosa y mística, al considerar el mundo material como si no fuese <sup>(11)</sup>.

El pecado de la ciencia ha sido paralelo al que cometió antes la Filosofía con menos conocimiento de causa. Si esta antropomorfizaba la materia, la ciencia ha materializado el hombre. Por esto, se trata de escuchar a la Ciencia en su campo sin permitirle extrapolaciones.

En este sentido, la lección de la Ciencia es enormemente fructífera.

Los científicos actuales no conceden una excesiva importancia a la individualidad de las cosas materiales y no les importaría demasiado negarla. En rigor lo auténticamente individual es la persona, la sustancia espiritual <sup>(12)</sup>. Esto mismo acaso explique las discusiones escolásticas acerca del principio de individuación de los seres materiales. En última instancia, la individuación a la sustancia material le debe venir de fuera, de alguno de sus accidentes <sup>(13)</sup>. Lo que en el fondo significa que la sustancia material como tal es un mero soporte de sus accidentes, es decir, que la Ciencia tiene bastante razón. En el fondo el cuerpo no es entitativamente individual. El cosmos material es una unidad y el concepto de individuo corporal es relativo. Un individuo que se puede dividir resultando luego dos individuos de la misma naturaleza no es propiamente un individuo. Y cuando se llega al corpúsculo elemental la Física lo ha diluido todo en cantidad. El individuo material es incognoscible porque no existe, diría drásticamente la Ciencia. Todos estos son problemas abiertos por la ciencia moderna que sólo interesa consignar.

---

(11) Y no excluyo de estos temperamentos a SANTO TOMAS para quien "in rebus enim omnibus inanimata corpora infimum locum tenent" (*C. Gentes*, IV, 11) no sólo práctica sino técnicamente. Cf. p. ej., *S. Th.*, I, q. 9, a. 2, 2; *De pot.*, q. 3, a. 7; etc.

(12) *Rationalis naturae individua substantia*. BOETHI., *De duab. nat.*

(13) Prescindimos de la solución de SUAREZ: unaquaeque entitas est per seipsam principium individuationis. *Disp. met.*, V, sect. 4, n. 1, que mira preferentemente a las sustancias espirituales (Cf. *ib.*, sect. 3, n. 34).

De ahí también que el reino del espíritu quede al margen y sea independiente de todo el avance científico sobre la materia. Este desequilibrio es la típica característica de nuestra cultura. Por eso también el punto de intersección de ambos mundos, el hombre, constituye el problema de nuestro tiempo. Mas nos hemos impuesto la prohibición de hablar sobre la naturaleza humana.

RAYMUNDO PANIKER.  
Del Instituto "Luis Vives" de Filosofía  
de Madrid.

## RAZONES SEMINALES Y FORMAS SUBSTANCIALES

### AGUSTINISMO Y TOMISMO

Según San Agustín, toda creatura de Dios es una manifestación de su bondad y de su verdad y, por consiguiente, una participación de su actividad. Esto es verdad sobre todo de los espíritus, de los ángeles y de las almas humanas; pero también es verdad del mundo material. La materia, por su posición en el extremo inferior de la escala de las creaturas, plantea sin embargo una dificultad especial. Pero todo ser corpóreo participa, en primer lugar, de las Ideas divinas por la perfección esencial que la *informa* y que le permite expresar, mediante su actividad ordenada, una imagen del Creador.

Sin embargo San Agustín no se contenta con señalar esta actividad normal de cada ser según su esencia acabada. Ha sido inducido por ciertas preocupaciones de exégesis y defensa de la fe contra los maniqueos, a escudriñar más a fondo la dependencia activa de las creaturas frente al Creador; y mientras buscaba como siempre la inteligencia de su fe: *Fides quaerens intellectum*, ha propuesto una de sus teorías filosóficas más originales: la de las *Razones Seminales*. Los filósofos antiguos, y especialmente Plotino, le han proporcionado la primera idea de la misma; pero él ha vuelto a reflexionar sobre ella según su principio fundamental, para convertirla en un como prolongamiento de su teoría de las formas donde se expresa la participación de los seres en la actividad de las Ideas divinas.

Nosotros insistiremos en el aspecto filosófico de las razones seminales; pero este punto aparecerá con mayor claridad indicando las *diversas funciones* que les asigna San Agustín. Comprobaremos así que ellas logran especialmente esclarecer *el orden del mundo material*.

- I. — Origen de la teoría de las razones seminales.
- II. — Las formas y las razones seminales.
- III. — Diversas funciones de las razones seminales.

#### I. — ORIGEN DE LA TEORÍA.

La primera idea de las razones seminales, así como el primer empleo de la palabra (λόγος σπερματικός) se remonta al fundador del estoicismo, Ze-

nón de Cíttium (336-264 a. C.), quien las concebía como emanaciones particulares del Logos universal, al mismo tiempo racional y material. Pero San Agustín no las conoció sino a través de la interpretación neoplatónica que las había despojado de todo materialismo. Para Plotino, en efecto, las razones seminales pertenecen todavía al mundo espiritual, aunque sean el último intermediario que vincula la materia con el Uno, pasando por el Alma y el Espíritu (el *Noûς*). Expresan y concretan por así decir una de las operaciones esenciales del Alma del mundo: la de llevar lo más lejos posible, al seno del universo sensible, un reflejo de la belleza ordenada de las Ideas.

Para concebir exactamente estas *fuerzas plásticas*, es preciso recordar que, según Plotino, no es Dios (o el Logos divino, como en los Estoicos), quien informa directamente a la naturaleza. El Uno produce en primer término, por emanación, al Espíritu (*Noûς*) en el que viven las Ideas ejemplares del mundo; y a su vez, del Espíritu emana el Alma universal, lugar de las razones seminales. Y así como en nuestro cuerpo, nuestra alma, como principio espiritual, vital, está toda entera en el todo y toda entera en cada una de sus partes, así también "el Alma del mundo, dice Plotino, se da a él en toda su extensión. Ella no se fragmenta para animar con cada una de sus partes cada parte del cuerpo, sino que todas las partes viven por el alma toda entera; está toda presente por todas partes, semejante por su unidad y su omnipresencia al Padre que la ha engendrado (1)" (es decir al *Noûς*)

Pero esta unidad funcional del Alma, que responde al aspecto por el cual se asemeja a su causa, de ningún modo impide que se exprese, por parte de la materia, en múltiples almas realmente distintas; porque este segundo aspecto es el de la *degradación* por la cual todo efecto es inferior a su causa. Y estas almas múltiples son precisamente las *razones seminales*. Es menester concebirlas, por lo tanto, como la perfección substancial que constituye a cada uno de los seres sensibles particulares: corresponden exactamente a las *formas substanciales* del sistema aristotélico adaptado por Santo Tomás. Pues, para Plotino, todo está animado, incluso los minerales: pero en éstos la actividad vital está totalmente en potencia, y sólo se manifiesta por actividades ordenadas enteramente físicas. Esta comienza a despertarse en las operaciones vegetativas de la planta, todavía inconscientes; pero no merece el título de alma más que en la operación del conocimiento, al menos sensible, y en las actividades que se elevan hacia Dios. El principio de todas estas actividades es llamado por Plotino un *Logos*, que desempeña al mismo tiempo la función de causa formal y de causa eficiente, porque constituye a cada ser en su especie especial y porque es en él principio de

(1) PLOTINO, *Enea.*, 3, VII, c. XI-XII, ed. Bréhier, p. 142-143.



operación. En esto es la imagen de la Idea, de la cual es la última participación, muy cercana a la materia.

En el neoplatonismo, por otra parte, la noción propiamente aristotélica de *forma* (causa formal), ser incompleto, que se une a la materia para constituir un todo, uno de por sí, es totalmente desconocida. Es reemplazada por el vínculo de participación en que el mismo ser del efecto depende de su causa perfecta en cada grado de la escala de los seres. Así la Inteligencia está en el Uno y el Alma en la Inteligencia; y de la misma manera la materia es mantenida en el ser por el Alma que es su principio; y en cada ser corpóreo especial esa porción de materia que lo distingue de los demás, situándolo en un tiempo y en un lugar determinado, recibe su ser del alma especial que le hace vivir al emanar del Alma universal; de esta manera toda alma produce su cuerpo, a título de "λόγος σπερματικός" o de razón seminal; luego ella lo rige por medio de sus operaciones inferiores, en particular por sus funciones vegetativas y sensitivas. Se comprende entonces que estas *razones seminales* no sean simples emanaciones psicológicas. "Estas razones que están en el Alma, dice Plotino, ¿son simplemente pensamientos? Pero, ¿cómo obraría el Alma por esos pensamientos? Pues la *razón generadora* (λόγος σπερματικός) trabaja en la materia; no basta un poder de conocimiento, sino más un poder de obrar (2)". Son verdaderamente principios ontológicos, fuentes a la vez de perfección esencial y de operaciones, que realizan a su manera el conocido adagio: *Agere sequitur esse*: El obra sigue al ser.

No se puede decir que esta concepción de las razones seminales según Plotino implique el panteísmo o que tienda incluso de un modo positivo a él. En esto se distingue claramente de la concepción estoica, panteísta y materialista al mismo tiempo. Pero establece entre todos los seres del mundo sensible una unidad profunda de orden espiritual y substancial que compromete su individualidad y que, aplicada al alma humana, pondría en peligro su personalidad y su responsabilidad moral. Por eso San Agustín nunca ha admitido este aspecto de la teoría. Esto es evidente respecto al alma humana cuyo carácter de substancia plenamente independiente y libre, y por consiguiente dotada de personalidad establece San Agustín con toda claridad. El buen sentido que comprueba la independencia de los individuos corporales, sobre todo de las plantas y de los animales, le impedía también considerarlos a priori como enraizados por su fondo substancial en una misma *hipóstasis*: la del Alma del mundo. Conoce esta teoría y la describe como característica de los filósofos neoplatónicos. Se ajustaba bien, en cierto sentido, a su visión estética del orden del mundo; pero nunca ha visto en ella

(2) Enea., 2, III, c. XVII; cf. también Enea., 2, IV, c. VIII. "Toda forma implica una cierta magnitud o dimensión dada con la razón seminal y por ella".

otra cosa más que una hipótesis indemostrable por la razón y sobre la cual la Revelación nada le enseñaba. "Que el mundo, dice, sea un organismo viviente, como ha pensado Platón y muchos otros filósofos, no he podido establecerlo con certeza mediante la razón, y la autoridad de la divinas Escrituras tampoco me ha persuadido de ello <sup>(3)</sup>". No dice que es falso, pero no puede afirmar que es verdadero. "No dudo, agrega, que es absolutamente preciso admitir que este mundo no es Dios, tenga o no tenga un alma... Por lo demás, se puede creer con toda rectitud que, aun cuando el mundo no es un ser viviente, es regido por una fuerza vital espiritual que reside en los ángeles, instrumentos de Dios para el ornato y la administración del mundo <sup>(4)</sup>, aunque la Escritura no acostumbre llamar *almas* a estas creaturas espirituales.

Aquí como en otras partes la doctrina de la participación interpretada en el sentido de *creación*, inclina a San Agustín a la prudencia y lo preserva de afirmaciones a priori enteramente gratuitas. Puesto que el Alma del mundo no es para él más que una cosa incierta, las razones seminales pierden entonces su vínculo de unidad substancial, expresando la perfección específica de cada ser en particular. Asimismo, ya no tendrán como oficio el *crear* la porción de materia en que ellas se encuentran incluidas, porque *Dios solo es Creador*. Pero conservarán sin embargo una función esencialmente *activa*; y sería un evidente contrasentido, tanto en el agustinismo como en el neoplatonismo, el reducir las razones seminales a la materia, potencia pura; o incluso el caracterizarlas simplemente por una función pasiva. Tienen estrechas afinidades más bien con las *formas*; y para dar una justa idea de ello, según San Agustín, es conveniente cotejar las dos teorías.

## II. — FORMAS Y RAZONES SEMINALES.

Se ha dicho con toda justicia que el agustinismo es una *filosofía de las esencias* más bien que de la existencia: Quiere explicar ante todo, no la aparición sucesiva de individuos que ocupan su lugar en el mundo para subsistir en él e influir los unos en los otros <sup>(5)</sup>, sino el grado de perfección específica de cada ser cuyo carácter cambiante y limitado remite la mirada del sabio hacia una fuente inmutable e infinita. A esta *perfección*, sea en su pureza absoluta como Ideal creador, sea en sus participaciones creadas, la

(3) "Animal esse istum mundum, nec ratione certa indagari potui, nec divinarum Scripturarum auctoritate persuaderi posse cognovi. (*Retractat.*, l. I, c. XI, 4). Cf. *De Civit. Dei*, l. X, c. II y XII, c. XVII, I.

(4) Hoc sane inconcusse retinendum esse non dubito Deum nobis non esse istum mundum, sive anima ejus ulla, sive nulla sit. Quia si ulla est, ille qui eam fecit est Deus noster... Esse tamen spiritualem vitalemque virtutem, etiamsi non sit animal mundum, quae virtus in angelis sanctis, ad decorandum atque administrandum mundum Deo servit, et a quibus non intelligitur, rectissime creditur. (*Retractat.*, *ibid.*).

(5) Tal es la perspectiva física de Aristóteles.

llama San Agustín *forma*, traduciendo así el término platónico de *idea*. "Ideas igitur, dice, latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamus". Algunos las llaman también "razones", lo que traduce propiamente el término griego *λόγος*. Pero el sentido es el mismo; "porque las *Ideas* son ciertas formas primordiales, ciertas razones estables e inmutables que no son formadas ellas mismas (y por consiguiente son eternas y se presentan siempre de la misma manera), que están contenidas en la inteligencia divina. Y aún cuando ellas mismas no nazcan ni perezcan, sin embargo todo lo que puede nacer o perecer, todo lo que nace y perece, es llamado "formado" según ellas <sup>(6)</sup>".

No es este el lugar de profundizar esta doctrina por lo que se refiere a la teodicea; la consideraremos desde el punto de vista de la creatura que se explica filosóficamente por esta participación de las Ideas y de las Formas eternas: "Las Ideas, dice Agustín, son las verdaderas realidades, porque son eternas y permanecen inmutablemente las mismas, y por *participación de esas ideas existe todo lo que es, de cualquier modo que exista*. <sup>(7)</sup>". Encontramos de nuevo aquí el gran principio de la participación, que es, podríamos decir, una teoría de las formas o de las esencias: "Todo ser cambiante debe recibir su perfección o su forma de la Forma inmutable: *Omnis res mutabilis etiam formabilis sit necesse est* <sup>(8)</sup>".

Advirtamos en primer término que San Agustín, para designar la perfección de los seres, identifica su forma o su grado de belleza (*species*) con su *razón* o *logos*, aunque emplea más habitualmente el término de *forma* y de *información* para designar la perfección de un ser acabado en su especie. El signo más evidente, casi siempre invocado para comprobar que un ser tiene necesidad de recibir su forma, es el *cambio*. Las Ideas divinas son inmutables; las Formas creadoras son eternas; todo lo que nace y muere, todo lo que progresa es perfectible: *formabilis*, dependiendo de Dios para recibir su perfección.

Pero esta participación, que señala la dependencia de lo creado y su indigencia funcional, constituye también su riqueza de ser y la fuente de su actividad. En Plotino, era la misma Alma del mundo quien se extendía en todas esas formas específica y numéricamente distintas que constituyen el orden del universo sensible: todas esas perfecciones substanciales y vivientes permanecían arraigadas, como en su centro espiritual, en la única Hipóstasis del Alma. La perspectiva agustiniana es muy distinta, por cierto: el Alma universal pierde en ella su función creadora e informadora y cae en la

(6) De Div. quaest., 83, q. 46.

(7) Ibid. Non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque immutabiles manent; quarum participatione fit ut sit quicquid est, quoquo modo est".

(8) De libero arb., I, II, c. XVII, 45.

categoría de una pura hipótesis. Cada una de las formas particulares y en los vivientes, cada una de las almas, es vinculada directamente con Dios que las crea y las conserva por las Ideas de su Verbo. Pero en este nuevo punto de vista, toda la doctrina de las formas de Plotino vuélvese a hallar en el agustinismo. Cada realidad substancial según su grado propio de perfección toma en su participación de las Ideas divinas todo cuanto tiene de esencia y existencia: "quarum participatione fit ut sit quidquid est, quoquo modo est". Tal es el principio universal de la explicación de las formas: Aplíquese en primer lugar y muy especialmente a los ángeles y a las almas humanas, pero vale también para la serie de los seres corporales. Los animales poseen un alma, aunque no tengan pensamiento como el hombre; porque conocen y reaccionan conscientemente por el instinto. Las plantas viven, pero se duda en atribuirles un alma, porque sus funciones permanecen inconscientes. Los minerales por último tienen diversas formas jerarquizadas según los cuatro elementos, el fuego, el aire, el agua, la tierra, de los cuales el primero es el elemento más sutil, y el último el más material. Cada una de estas formas, cada una en su orden de excelencia, encuentra la explicación de su porción de ser, de realidad y de belleza, en su participación actual y durable de la Idea divina que es al mismo tiempo su fuente y ejemplar y que realiza *la perfección de las mismas* en el grado de eterna e inmutable plenitud propia de Dios.

Las formas no son tan sólo en cada ser el principio constitutivo de su perfección esencial, reflejo estático de las Ideas divinas; sino que son también principio de sus actividades; y hay entre la forma y sus operaciones un lazo tan estrecho que San Agustín parece a veces identificarlas, o por lo menos, considerando al alma o la forma operante en el ser concreto, la toma como la única realidad individual de doble aspecto: substancial por su fondo permanente, operante por sus operaciones que son como las manifestaciones múltiples y pasajeras de su perfección durable en sí. Esta teoría agustiniana está muy bien elaborada en el caso del alma humana; pero se aplica a todas las demás formas, porque no es más que un aspecto de la teoría general de la participación. Dios no es tan sólo el creador de todos los seres; es también su Providencia que los conserva en su perfección y los guía en su destino. "Puesto que las cosas que existen caerían de nuevo en la nada, si fueran privadas de toda forma o perfección, esa inmutable Forma o Perfección (que es la Idea divina), por la cual todos los seres cambiantes subsisten, es también su Providencia para que se realicen y *se muevan* según los números de sus formas o las proporciones de su propia perfección <sup>(9)</sup>". Las mismas actividades, advirtámoslo, en el momento en que se ejercen, se ex-

(9) "Ut formarum suarum numeris impleantur et agantur". (De libero arb., I, II, c. XI, 31).

plican por la influencia divina, participando a su manera de esas fuentes de actividades incesantes que son las Ideas divinas. Por eso esa sumisión y dependencia continua respecto a Dios, según el parecer de Agustín, nunca pueden empobrecer, reemplazar o disminuir la acción de las creaturas: por el contrario la fundamentan y la enriquecen, como lo afirma en fórmulas lapidarias de los hombres movidos por la gracia: "Son *obrados*, para que obren ellos mismos y no para no hacer nada <sup>(10)</sup>": esto vale por igual para todas las creaturas del universo, desde las más perfectas hasta las más humildes. Sus operaciones sólo son, por así decir, el desarrollo de sus formas; la influencia de las Ideas que hace que sean lo que son, también las hace obrar de acuerdo a lo que son, porque la esencia de las cosas creadas en el mundo material sólo puede manifestar verdaderamente su grado de perfección desplegando en el tiempo las riquezas acumuladas en el ejemplar eterno. Tal es el sentido agustiniano del adagio *Agere sequitur esse*. Un ser viviente, como un grano de trigo, manifestará su perfección por el ciclo de sus operaciones desde la germinación hasta la nueva espiga que multiplica tan maravillosamente el grano primitivo. Un animal, como el pinzón, agrega a ello las manifestaciones de su instinto, el arte de construir su nido, de alimentar a sus hijuelos, y su canto que "proclama la gloria de Dios". Así, para cada especie, el obrar sigue al ser, la esencia se desenvuelve en operaciones; y tanto una como otra, la esencia y la operación, se explican como una participación de la Idea divina cuya belleza se refleja al mismo tiempo en la riqueza estática de la esencia y en la evolución ordenada de las operaciones.

Con frecuencia, para explicar la armonía de esta evolución, San Agustín apela a los *números* y a sus leyes. "La Providencia, sostiene, dirige a todos los seres cambiantes a fin de que se realicen y se muevan *según los números de sus formas*". Toda esencia está dotada de ellos, mientras que la sabiduría sólo conviene a los seres más perfectos. "Dios ha dado el número a todas las cosas, aún a las más pequeñas y a las que se encuentran en el límite de los seres; porque los cuerpos poseen también sus números, aunque ocupen el último lugar entre las cosas <sup>(11)</sup>". Las esencias o las formas son concebidas así como una fuente de operaciones rítmicas cuyo desarrollo armonioso realiza las leyes de los números. Y como el principio del número y del orden es la *unidad*, la forma es ante todo una afirmación poderosa de unidad que sintetiza las diversas partes del individuo. Ya se encuentra su expresión en la cohesión que mantiene en un todo la masa corporal. Pero ella se manifiesta sobre todo en los animales por el fenómeno del dolor.

(10) Aguntur enim ut agant, non ut ipsi nihil agant. (*De correptione et gratia*, c. II, 4).

(11) Dedit numeros omnibus rebus, etiam infimis et in fine rerum locatis; et corpora enim omnia.. habent numeros suos. (*De lib. arbit.*, l. II, c. XI, 31).

"Vese por ello en efecto en qué grado el alma de las bestias aspira a la unidad vivificando y gobernando su cuerpo. Porque, ¿qué es el dolor, sino un sentimiento de resistencia a la división y a la destrucción? Por ello es más evidente que la luz que esa alma está ansiosa de unidad en el conjunto de su cuerpo y cómo se aferra a ello; pues no con gusto o indiferencia, sino más bien con repugnancia y resistencia, reacciona contra lo que sufre su cuerpo, y sólo a duras penas acepta ver así destrozadas su unidad e integridad <sup>(12)</sup>".

Esta aspiración hacia la unidad, como la armonía de las operaciones, nos conduce por último a Dios, a aquel a quien Plotino llamaba el Uno, en el cual San Agustín gustaba ver realizadas de un modo supereminente, eterno e inmutable, las leyes de los números y de la armonía. Pues lo que interesa en las cosas no es su ser físico considerado en sí mismo en la perfección natural que los caracteriza, sino el modo con que proceden de Dios y nos conducen a su fuente creadora. De este modo todas las formas aparecen en el agustinismo como un reflejo de las Ideas divinas que las explican desde el doble punto de vista estático y dinámico: como algo que fundamenta su esencia y su grado específico propio y como algo que explica por su eterna simplicidad el orden sucesivo de sus múltiples operaciones. En una palabra, toda forma, a través de los números, realiza en todas partes la unidad, tanto en los seres inconscientes como en los conscientes, en los hombres como en los animales; y por ella, todo ser canta la unidad del Creador <sup>(13)</sup>.

Ahora bien, *las razones seminales*, tales como las describe San Agustín, poseen exactamente las mismas propiedades que las formas, pero en un estadio más retrasado. Son llamadas "seminales", porque son con relación a la forma lo que es la simiente con relación al ser adulto. Por este motivo son en sentido propio *razones* o λόγος es decir *principios de seres* más bien que esencias acabadas; aunque este título de λόγος las acerca más bien que alejarlas de las formas, pues señala su estrecho parentesco con ellas. Pues también las formas, como hemos visto, son llamadas *razones* incluso en el grado supremo de las ideas divinas. Pero en las participaciones creadas, las formas designan siempre naturalezas acabadas; más arriba, por los orígenes, sólo se encuentran *razones*: razones creadoras en el Verbo, razones seminales en las creaturas.

San Agustín las llama también de buena gana *razones causales* <sup>(14)</sup> y

(12) De lib. arb., I. III, c. XXIII, 69, ed. Thonnard, p. 455.

(13) Ex quo apparet omnia... unitatem insinuare atque praedicare Creatoris. (Ibid., n. 70).

(14) Cf. por ejem. De Genesi ad lit., I. VIII, c. XIV, 25: "Quaeri merito potest causales illae rationes... quomodo sint institutae".

la expresión se halla visiblemente en la misma línea de pensamiento: de ninguna manera se trata de una causa material puramente pasiva en el sentido aristotélico y tomista; sino de una causa activa, al mismo tiempo eficiente y ejemplar en el sentido platónico. La razón causal es en la creatura una participación en la eficacia creadora de la Idea divina, razón causal por excelencia; y por este motivo el futuro ser se encuentra con toda realidad en esa simiente con su esencia determinada, aunque en un estadio más primitivo que en la forma. En esta perspectiva de la participación es muy natural concebir una misma forma como en niveles sucesivos en los cuales se aproxima cada vez más a la semejanza divina para alcanzar el grado más rico de actividad que le permite su naturaleza. Tal es en efecto la visión de las esencias que nos presenta San Agustín: "Para todas las cosas corporales que vemos nacer, dice, hay simientes ocultas en los elementos de este mundo corporal. Una cosa, en efecto, son los seres que se manifiestan ante nuestros ojos y que provienen de los frutos o de los gérmenes vivientes; y otra distinta esos principios ocultos, simientes de las mismas simientes: "occulta istorum seminum semina, a partir de los cuales ante la orden del Creador el agua primitiva produjo los peces y los pájaros (según el relato del Génesis), y la tierra, las plantas y los animales, cada uno según su especie (15)". Esas razones seminales no son más que la primera etapa de la formación de las esencias, la que la Biblia sintetiza admirablemente en esta primera afirmación: "En el principio Dios creó el cielo y la tierra". Por un simple acto de pensamiento: *Dixit et facta sunt*, creó todas las cosas a la vez en sus razones seminales, y desde este punto de partida hasta las formas acabadas, podemos distinguir numerosas etapas, como nos lo sugiere la experiencia. "Porque, dice San Agustín, un pequeño retoño es una simiente, que si es convenientemente plantado en la tierra, produce un árbol. Pero este retoño tiene una simiente más sutil en el grano propio de su especie; y éste es aún visible para nuestros ojos. En cuanto al mismo grano, tiene una simiente que nuestros ojos no pueden captar, pero que nuestra razón puede descubrir (*ratione conjicere possumus*). Pues si no se encontrase en los elementos del mundo un principio activo de esta clase, no se vería nacer a veces de la tierra lo que no se ha sembrado, ni aparecer ya en la tierra ya en el agua tantos animales por generación espontánea, capaces en seguida de reproducirse mediante la unión de los sexos (16)".

Todas las formas cambiantes comienzan pues por esa primera etapa de las razones seminales; y esas "razones" contienen ya en ellas los números característicos de la especie que provendrá de ellas como de su causa. Asi

(15) De Trinit., I, II, c. VIII, 13.

un hecho; y da una explicación enteramente racional del mismo.

(16) Ibid. S. Agustín, como todos los antiguos, admitía la generación espontánea como

interpreta San Agustín el relato de la creación, mostrando en el tercer día en la tierra la naturaleza de las hierbas y de los árboles contenidos potencialmente: "La tierra produjo así ante la orden de Dios todas esas formas vivientes aún antes de que hubiesen nacido, recibiendo en sí todos esos números característicos de esas esencias, a fin de desarrollarlos en el transcurso del tiempo <sup>(17)</sup>". Asimismo, en el quinto día, el agua unida al aire produjo los peces y las aves, también *potencialmente*, en sus números que en el momento ordenado debían desarrollarse en formas perfectas. De igual manera en el sexto día, los animales terrestres son hechos de la tierra, también ellos potencialmente en sus números destinados a aparecer más tarde visiblemente <sup>(18)</sup>. Las razones seminales o causales son llamadas aquí *principios potenciales*, pero dotadas de una potencia *activa*; porque "en ellos se encuentran números muy eficaces: in illis insunt efficacissimi numeri <sup>(19)</sup>", es decir, principios de orden y de armoniosa evolución, capaces de expresarse en la jerarquía de las formas acabadas.

Este estadio primitivo de las razones seminales es propio normalmente de toda esencia cambiante capaz de progresar según su naturaleza para alcanzar una mayor semejanza con las Ideas divinas. Y de la misma manera que la presencia del cambio en los espíritus creados ha llevado a San Agustín a concebir una materia espiritual para los ángeles y las almas humanas, así también podía concebir razones seminales espirituales, que señalaban como una primera etapa en la creación de las almas y de los ángeles. La cuestión, en efecto, se plantea para las almas humanas. Si la luz del primer día en el relato de la creación expresa la naturaleza espiritual, ¿no se podría pensar que Dios, cuando la creó, habría creado igualmente en ella bajo la forma de razones seminales las almas humanas, así como ha creado en la tierra las razones causales de los animales <sup>(20)</sup>? Pero como la luz simboliza principalmente a los ángeles, esta hipótesis equivaldría a decir que nuestras almas son hijas de los ángeles, y esto apenas si parecía admisible a San Agustín <sup>(21)</sup>. Si plantea sin embargo la cuestión, es porque estaba en la lógica de su pensamiento, sobre todo si se tiene en cuenta su doctrina generaliza-

(17) *De Genesi ad litt.*, l. V, c. VI, 14. "In terra potentialiter, ut ita dicam, (facta est) natura herbarum atque lignorum. Sic enim terra ad Dei verbum ea produxit, antequam exorta essent, accipiens omnes numeros eorum, quos per tempora exsereret secundum suum genus".

(18) *Ibid.*

(19) *Ibid.*, c. VII, 20.

(20) An forte in illius diei natura, quem primitus condidit, si spiritus intellectualis dies ille recte accipitur, hanc faciendae animae causalem rationem Deus inseruit, cum sexto die fecit hominem ad imaginem suam; causam scilicet rationemque praefigens secundum quam eum post illos septem dies faceret; ut videlicet corporis ejus causalem rationem in natura terrae, animae autem in natura illius diei creasse credatur? (*De Genesi ad litter.*, l. VIII, c. XXIII, 34).

(21) Durum est hoc, angeli vel angelorum filiam dicere esse animam. (*Ibid.*).



da de la materia informe a la cual se aproximan las razones seminales en la medida en que se alejan de la forma acabada.

De hecho, esta extensión de la teoría a los espíritus ha quedado como una pura hipótesis sin mayor importancia en el agustinismo. El mundo espiritual, más cercano a Dios, participa en mayor grado de sus perfecciones estables y se explica fácilmente por las formas. Es en el mundo corpóreo donde se manifiesta una evolución profunda, y en el que las razones seminales encuentran por excelencia su campo de aplicación.

Allí, ellas tienen una afinidad especial con el elemento húmedo, el agua; porque, dice San Agustín, "en todo germen o simiente, de donde nacen todos los árboles frutales o todos los animales, los primeros estadios están formados por elementos húmedos y se desarrollan en un ambiente acuoso <sup>(22)</sup>": Hecho indiscutible de experiencia; de lo cual se debe concluir que si se sube más alto aún hasta el origen de las formas, el estado primitivo de las razones seminales debe pertenecer al primer elemento del que parecen provenir todos los demás: *el agua*; sin olvidar sin embargo, como hemos dicho, que estas razones causales ya no caen, como el agua, bajo nuestra experiencia y que son tan sólo afirmadas por la razón, como explicación plausible de la manera con que todas las cosas derivan de las Ideas divinas.

En pocas palabras, también en este caso, el principio de participación coloca en su justo término la doctrina agustiniana. Para todos los seres cambiantes, cada uno según su especie, la participación plena de la Idea ejemplar divina está constituida por la *forma* plenamente evolucionada y en posesión de todas sus actividades específicas. En el universo creado, y especialmente en el mundo corpóreo, la parte más imperfecta de la creación, la participación más lejana, muy cercana a la nada, es la de la *materia*. Las *razones seminales* no son más que el grado intermediario entre la materia y la esencia acabada, mediante el cual cada forma corpórea comienza a participar de la perfección de la Idea ejemplar: ellas ya realizan así a su modo el principio activo de evolución ordenada cuyo desarrollo constituirá la forma.

Pero una tal noción, por causa misma de su carácter de intermediario, tiene algo de fluctuante e indeciso. La mejor manera de precisarla es indicar las diversas funciones que les asigna San Agustín.

Esto es lo que mostraremos en un próximo artículo.

F. J. THONNARD. A. A.

Profesor en la Facultad de Filosofía y Teología de los Padres de la Asunción de St. Gérard, Bélgica.

Traducción de EUGENIO S. MELO

Profesor en el Seminario Metropolitano (Sección Humanidades) de La Plata.

(22) Omnia quippe primordia seminum, sive unde omnis caro, sive unde omnia fruteta gignuntur, humida sunt et ex humore concrescunt. (De Genesi ad litter., l. V, c. VII, 20).

## NOTAS Y COMENTARIOS

### SER Y HACER

Basta que las facultades cognoscitivas de que estamos dotados se pongan en actividad para que en seguida nos demos cuenta de que existimos nosotros, existen otros, y existen objetos, cosas. Más todavía, percibimos la existencia de acciones: se habla, se entiende, se construye, se camina, se ve cómo el caballo arrastra el coche. Esta segunda serie, objeto de nuestro conocer, no es independiente de la primera, deriva de ella, es su efecto. Mientras caminamos, y a nuestra vera pasa el coche tirado por caballos, vemos a los hombres construir la casa, oímos a nuestro compañero hablar y entendemos lo que dice. Nosotros caminamos, oímos y entendemos; el vecino camina y habla; los obreros construyen y el caballo hace andar al coche. Podemos, por eso, decir que hay un orden de cosas dinámico, coligado o otras que, dejando a un lado el dinamismo, constituyen el orden estático. Orden de obrar y orden de ser; éste como causa de aquél.

### SER

En presencia de los seres los hombres reaccionan, intelectualmente, de muy diversos modos. Aquéllos, comprendidos dentro de lo que llamamos vulgo, ven las cosas, pero poco o nada reflexionan sobre ellas.

Otros hay, y solemos llamarles hombres de ciencia y estudiosos de la naturaleza, que examinan las propiedades de las cosas e inquietan sobre las razones o causas inmediatas; el ojo ve cuando los objetos se hallan fuera de la obscuridad, bajo una iluminación moderada, y se ofusca si es excesiva: ¿por qué es así ésto? Aquellas determinadas plantas requieren para su mejor desarrollo abundante humedad, mientras éstas necesitan mucho calor y muy poca agua: ¿a qué se debe este diverso modo de comportarse?

Perteneciendo al grupo que decimos vulgo, o entrando en el de los hombres de la ciencia natural, pero por una razón que no es típica de tal

situación, o bien hallándose en otros grupos que puedan catalogarse, hay quien admite un Supremo Ser, en quien encuentra la razón última de las cosas y sus propiedades: Dios. No lo ve, pero lo admite la fe, que es otro modo de conocer; conoce por evidencia las cosas, y por la fe conoce la existencia de otro ser superior, causa y razón de aquéllas. Ve unas y cree en el otro; de los dos tiene seguridad, y también de la dependencia que media entre ellos; por eso encuentra en uno la razón última de las otras.

Todavía encontramos hombres que, en presencia de las cosas, se conducen de otro modo. Aspiran a saber cuál es su última razón, considerándolas en el fondo común en que todas convienen, porque todas son ser, y dejando de lado características particulares de unas y otras, que se presentan como secundarias, pues sin tenerlas en cuenta queda en los seres qué pensar y qué explicar. Adentrándose en las cosas, penetrando en lo íntimo, terminan descubriendo su relatividad, su dependencia, su insuficiencia; si no se admite más que a ellas, no sabemos por qué son, con conocimiento suficiente, porque en sí mismas no tienen toda la razón de ser, ya que aparecen hechas por algo distinto, vinieron al ser del no-ser; de su parte tienen más bien el no-ser, y lo que tienen de ser resulta recibido o causado. Dado que el no-ser no puede explicar el ser, por ellas solas no se tiene su última razón; el ser, en última instancia, sólo se explica por el ser. Pero por un ser cumplido, cabal, absoluto; porque si cada cosa no tiene fuerza suficiente propia para dar explicación de lo que es, menos valdrá para justificar, con su no-ser radical, el del vecino. Ni vale juntar todas las cosas para encontrar el punto de apoyo; a esa suma no aporta cada uno de los sumandos, como propio, más que su no-ser, y la explicación del ser no puede hacerse a base del no-ser. No se puede llegar a un término que sea no-ser, porque de ahí nada procederá; y si nada procede, nada existirá; esto sería la explicación del no-ser. Pero aquí se trata exactamente de lo contrario, de por qué y cómo las cosas son; por eso mismo la explicación será opuesta y se llegará, dejando como insuficiente el ser relativo y el no-ser, al Ser Absoluto y Perfecto, a Dios. Así el filósofo, inquiriendo la última razón o causa de las cosas, demuestra la existencia de Dios. La reflexión acerca de los seres que tenía delante le ha llevado a El, como a su causa última y definitiva. Es el mismo término a que el hombre religioso, por vía de la fe, había llegado; con lo que resulta que lo último y más alto de la filosofía conviene con lo que la religión enseñaba; al llegar a la cumbre de la filosofía ha aparecido la religión. A un mismo final han conducido la solución dada por la fe y la proporcionada por la filosofía, al pensar en los seres del mundo y en darles una cumplida explicación, la más alta que pueda darse: a Dios. Aunque el filósofo lleva, científicamente considerada la cuestión, una ventaja, y es que alcanzó la cum-

bre con la claridad de una demostración; no sólo sabe de la existencia de Dios, sino también proponer y justipreciar las razones de afirmarla.

#### HACER

De un modo paralelo se conducen los hombres cuando se trata del "hacer", del orden dinámico. Muchos son los que se dan cuenta de que se hacen cosas y, sin embargo, poco o nada se preocupan del modo o del porqué. No se pasa de un conocimiento vulgar y rudimentario.

El hombre de ciencia, que advierte cómo la variedad del hacer está en relación con la diversidad de los seres que obran y las circunstancias en que actúan, inquiere las condiciones inmediatas que preceden a cada producción, determinando así su causa próxima, sin preocuparse de otras dependencias que pudiera haber.

Bajo el influjo de la religión, incluso quienes no se habían empleado en estudiar las causas del hacer, ni científicamente habían buscado si tenía dependencias lejanas, admiten la Providencia y saben que cuanto acontece le está sometido; tan firmemente lo creen que, por encima de todas las circunstancias atmosféricas y saltando las leyes que explican la producción de precipitaciones, rezan para que llueva y no se pierda la cosecha; y, contra los dictámenes de la medicina, que da al enfermo por desahuciado, esperan que el paciente no muera. Cómo se podrá hacer no se tiene en cuenta; puede hacerse, porque cuanto se hace o deja de hacerse está condicionado por la intervención divina. También el hacer depende de Dios.

El filósofo, con sus miradas amplias en extensión y profundas en intensidad, llega a probar esa dependencia que, desde la dimensión religiosa, se afirmaba; y, una vez conocido el existir de la dependencia, trata de saber algo del modo razón de realizarse. Si los seres obran —se dice— y en su obrar dependen de otro, ¿cómo es, en qué consiste esa dependencia dinámica u operativa? Es precisamente la amplitud y la penetración de su mirada filosófica la que le lleva al hilo de la solución, unificando este orden dinámico con el estático, cuando advierte que si entidad y realidad es lo que llamamos cosas, también el hacer es una realidad y tiene su entidad. Dos presentaciones o aspectos diversos: estaticismo, dinamismo; pero una íntima y profunda realidad: ser. Y entonces, si también el hacer es un ser, podremos decir de él lo que se decía del ser estático; a menos que se presente como suficiente en sí mismo, habrá que buscar la última razón en otro, que, como es natural, no adolezca también de insuficiencia, pues mal podrá dar última explicación lo que está pidiendo ser explicado. Y como el ser absolutamente suficiente y último, que tiene en sí su razón de ser y contiene la razón de ser de los demás, sólo es uno, como antes se hizo patente, aquel precisamente que conocemos con el nombre de Dios, todos los

demás, aunque sean del orden de hacer, tienen que depender de El. En cuanto se ha visto que el hacer es también ser, y ser particular, contingente, relativo y dependiente, no hay sino aplicar a él lo que se ha dicho del ser que, con las mismas cualidades, estaba encuadrado en el orden estático; si todo ser depende del Primer Ser, también el hacer, entidad del orden dinámico, y tan inmediata e intensamente como cualquier otra realidad.

En el mismo momento y en el mismo grado en que se presente la realidad o ser, que no sea en absoluto independiente, es decir, Dios, que es el Absoluto, en ese mismo momento y en esa misma proporción tenemos que afirmar la dependencia respecto del Absoluto para justificar aquel destello de ser, con su modo particular. Era no-ser y pasó a ser, de nada se convirtió en algo por la acción del Ser. Es la primera fase en el depender, que se conoce con el nombre de creación.

Pero como lo hecho, incluso después de hecho, no es absoluto, sino relativo y dependiente, tan relativo y dependiente como ser, porque la dependencia penetra cuanto su entidad, mientras permanece la entidad, subsiste también la dependencia; si ésta cesase tendríamos lo Absoluto o la nada, que son dos posiciones inadmisibles; ese continuar en el ser dependiendo de otro es lo que llamamos conservación. El comienzo del ser dependiente es la creación, y la permanencia en el depender, que lleva consigo continuar en el ser, es la conservación.

Si también la dinamicidad se encuadra, como se ha visto, en el orden de la realidad, deberá el filósofo indagar sobre ella. Hay seres con determinadas posibilidades de hacer, que no pueden negarse si no es poniéndose en contradicción con la evidencia; por ejemplo, el hombre tiene capacidad para entender, mientras la mesa no puede hacerlo, y goza de la libertad de escribir o de omitir la escritura, al paso que la pluma no la hace u omite a capricho suyo. Hay algo en ese ser, que decimos hombre, y en otros infinitos casos similares, de inmediata comprobación, que es una auténtica realidad: pueden hacer, producir, causar; y como esa capacidad es una realidad, de ella hay que afirmar que es absoluta e independiente o, por el contrario, relativa y dependiente. La primera posición no es admisible, porque el Ser Absoluto, independiente, del todo suficiente y perfecto, o sea, infinito, no puede ser más que uno; y ya lo tenemos alcanzado cuando hemos demostrado que es el que llamamos Dios. Además, es claro cómo no puede decirse absoluto e independiente lo que es entidad que necesita de otro; y el poder entender, por ejemplo, necesita del hombre que es quien tiene el poder entender. Por lo cual, de todas esas entidades, que son capacidad de hacer, hay que afirmar, sin más, que son realidades relativas, dependientes, participadas, recibidas del Ser Absoluto e Infinito.

Dependencia del poder hacer, que se une a las expresadas por creación y conservación.

Pero no hemos entrado de lleno en el orden operativo o dinámico, ya que sólo ha sido considerado el poder hacer; falta considerar, en una fase más avanzada, el hacer mismo. El cual, sin duda, es nueva realidad o entidad. ¿Quién dirá que entre poder construir una casa y la construcción no media una diferencia real? Si cuando pienso no hay en mí algo realmente distinto de cuando no pienso, lo mismo es pensar que no pensar. Un magnífico artista puede encontrarse, en determinada ocasión, en plan de espectador, fuera del escenario; ¿tendremos que decir que, por ser artista, o sea, porque puede actuar artísticamente, ya actúa en el escenario, si sabemos que está en las filas del público espectador? Tiene una primera realidad, bajo el punto de vista del dinamismo, que es poder hacer artísticamente; pero no tiene, en aquel momento, una segunda realidad, absolutamente dinámica, que es el actuar, porque es espectador; ésta la posee, además de la primera, el artista que está actuando en el escenario, en aquella ocasión. Este puede hacer y hace; el otro puede hacer, pero no hace ahora. ¿No hay una distinción real entre uno y otro? ¿No hay una realidad presente en el que hace y que no se halla en el que, pudiendo hacer, no hace? Otra vez, una realidad que se presenta a la consideración del filósofo; una realidad completamente dinámica, como es el hacer. ¿Será esta nueva realidad absoluta e independiente? Entonces, además de absoluta e independiente, habría que calificarla con todos los atributos que convienen al Ser Absoluto, Primero e Independiente; sería perfectísima, del todo suficiente en sí misma, infinita; es decir, sería exactamente aquella realidad que decimos Dios. Pero es claro que no puede serlo, porque de sobra sabemos que la simple acción de construir una casa, de pensar o de actuar artísticamente, no son Dios, y porque estamos en presencia de un hacer que se multiplica, mientras el ser infinito y absoluto ha de ser único. En cuanto a la dependencia, es también claro que ese construir depende de los obreros y que el entender depende de la persona correspondiente. Concluirá, pues, el filósofo que la nueva realidad, el hacer, incluye dependencia, es relativa. Ni es extraño, pues ya antes, en el plan de estudio amplio y profundo en que, como filósofo, había planteado los problemas, había aparecido que si estaticismo y dinamismo se presentaban en los seres que tenemos delante con alguna diferencia, convenían sin embargo en lo íntimo, porque en ambos casos se tenía el ser. Ahora halla una nueva conveniencia entre ellos y es que en ambos hay, además, dependencia. Y así, exceptuando a Dios, todo lo otro, estático o dinámico, es ser dependiente, relativo. Las posiciones antes adquiridas se mantienen; un solo ser, que es el Absoluto, del todo suficiente, infinito, independiente; los otros,

todos, llamémosles cosa o hacer, relativos, con alguna insuficiencia, dependientes, finitos, múltiples. Por su relatividad y dependencia, a partir de ellos, sea en su dimensión estática o en su realidad dinámica, se llega necesariamente a afirmar el Absoluto como Ser y como Hacer; primer Ser que es primer Hacer, en única realidad, porque ya sabemos que es inmultiplicable; Ser que es Hacer, sin que sean íntimamente relacionados; no hay relación en el Absoluto.

El ser relativo, el que tenemos delante todos: vulgo, hombres de ciencia, los que por la religión llegan a admitir a Dios y su Providencia, los filósofos que alcanzan ese término por el camino de la reflexión, depende del Absoluto en su misma razón de ser, ya se considere en su aspecto estático, como cosa, ya en su aspecto dinámico, como hacer. La dependencia entra en lo más íntimo de la entidad, de tal modo que es tanta la dependencia como la realidad, y sólo mientras se da la primera existe la segunda. El ser estático dependiente, es mientras recibe el ser, mientras tiene dependencia. La entidad poder-hacer, en el comienzo del orden dinámico, se tiene mientras se recibe, mientras está en dependencia de quien la da. La entidad hacer, constitutiva del orden dinámico, se tiene mientras se recibe, mientras esa realidad tiene dependencia de quien la da, que es fuente de todo ser y, por tanto, de toda actividad.

Si así no fuese, se tendría una entidad, la entidad hacer, que debe ser dependiente, sin que tuviese dependencia; ponerla sin relación inmediata con la fuente del ser, en su aspecto propio de hacer, es declararla independiente en tal orden, es hacerla absoluta y no relativa, contra lo adquirido antes. Debe ser, pues, un hacer dependiente, subordinado, causado y participado del Hacer Absoluto, primero, incausado, esencial. Habiendo subordinación, no es lícito pensar en simple coordinación, en paralelismo; entonces habría dos independientes y absolutos, lo cual es inadmisibile.

Ni es esta imposible pluralidad la única dificultad que se presentaría; existe también la de haber convertido en independiente y absoluto lo que era relativo y dependiente. Negada la simple coordinación paralela y afirmada la subordinación, tendremos el Hacer Absoluto, y bajo El, subordinado a El, otro hacer. El cual, no obstante la subordinación y dependencia, es verdadero hacer, prueba de lo cual es que, a la cosa que tenga un hacer se refiere y atribuye lo realizado, mientras no se atribuye a las demás cosas, lo cual supone una realidad especial en aquella a que se refiere y que no es otra sino el hacer. De las otras cosas, no sólo se dice que no han tenido hacer en aquel caso; es que, aunque hicieran, harían a su modo, y el resultado obtenido sería otro, porque no se obtiene lo mismo cuando hace el estómago que cuando hace la azada.

Como el Absoluto da diverso ser relativo —entendimiento, cuchillo,

pierna— y diverso modo relativo de poder hacer —facultad de entender, de cortar, de andar— así da un diverso hacer —entender, cortar, andar.

En esta diversidad del hacer podemos observar una gradación, y sin duda el más perfecto es el hacer libremente. Si era difícil entender cómo el Absoluto da el hacer, o sea, saber cómo hace el Absoluto para que otro ser tenga la entidad hacer, que es sólo relativa y dependiente, pero es claro que el Absoluto debe hacer, si no queremos dejar sin dependencia lo que se ha presentado como dependiente, más difícil es entender cómo da el hacer con libertad. La libertad en el hacer parece estar pidiendo indeterminación para que determine aquel que se dice obrar libremente, y recibir el hacer con libertad parece indicar que ya se ha dado la determinación. Pero, por otra parte, podemos decir que en este caso hay una razón más para afirmarlo; precisamente porque se trata de una entidad o perfección mayor, no puede negarse la fuente de la entidad, porque siempre estamos dentro del orden de entidad o perfección relativa y dependiente. Todo, menos el Absoluto, ha de ser dependiente y relativo; luego también esa entidad que llamamos hacer libremente o libertad en hacer; que, si así no fuera, volveríamos a convertir en absoluto lo que por otro capítulo llamábamos, y sabíamos que era, porque tenía que serlo, dependiente y relativo.

Ni hay que encontrar demasiadas dificultades en cómo algo se podrá realizar, cuando el realizador es el Ser infinito y la Omnipotencia; que no podamos hacer o entender una cosa es muy distinto de que ella sea imposible e ininteligible; no se puede medir la eficacia de la acción sapientísima y omnipotente de Dios por lo que nosotros podemos hacer o por nuestra capacidad intelectual de penetrar. Además, no podemos negar lo que nos es evidente, sólo porque en esa línea se va a presentar, después, alguna dificultad; de sobra sabemos que la inteligencia limitada no puede entender todo hasta agotar su cognoscibilidad; en tal caso, no habría limitación intelectual. Pero, de hecho, la hay.

Después de esta consideración, y fundándonos en lo ciertamente adquirido, concluyamos que también la entidad hacer, sin libertad o con ella, tiene dependencia inmediata de aquel primer Ser, que es también Hacer, fuente de todo otro ser y hacer, y que conocemos con el nombre de Dios; esta dependencia en el hacer se expresa con el nombre de premoción. Es como la paralela dinámica de la línea creación; por la creación se pasa del no-ser al ser, de no-cosa a cosa; por la premoción se tiene el tránsito de poder-hacer, que no es hacer, al hacer, o sea, de no tener la entidad hacer a tener la entidad hacer.



## LA TIRANIA DE LA VISTA

Mr. Tomlinson, en *Gallions Reach*, cita las siguientes palabras de un sabio chino: "Algunas veces me he preguntado si la cultura occidental no se convierte en humo por haber menospreciado el sentido del tacto". Creo que esta reflexión es muy certera. Se aplica tanto a nuestra civilización como a nuestra cultura. Un actor americano ha dicho recientemente — no recuerdo las palabras exactas, pero era algo así en el fondo — que el hombre será pronto, gracias a la televisión, dos inmensos ojos y un diminuto cerebro. Quizá añadiría yo que a él no le parece bien ésto. En otras palabras, nuestra cultura es, al parecer, demasiado visual. ¿Por qué el hacer hincapié en la vista podría iluminarnos sobre el carácter de nuestro pensamiento y, por supuesto, de nuestra acción? El menosprecio del sentido del tacto y la reducción de todas las sensaciones a las de la vista como las únicas apropiadas, entrañaría extraordinarias consecuencias desde un punto de vista aristotélico, que es, en mi opinión, el mismo de la experiencia común. La vista es indudablemente el sentido más objetivo en el orden de la representación, descubre el mayor número y variedad de objetos, es el sentido de la claridad y de la distinción, pero, por otra parte, el tacto es el más básico de nuestros sentidos y es, además, por excelencia, el sentido de la certeza. Es el sentido de la existencia, de la realidad, de la sustancia, de la naturaleza, de la experiencia y de la simpatía. Por ello nuestra actitud hacia el tacto, hacia lo tangible, repercutirá en la calidad de nuestros sentimiento y pensamiento religiosos, en nuestra filosofía, en la ciencia, en las bellas artes y, desde luego, en el conjunto de nuestra vida activa, especialmente en la política. Esta es una afirmación bastante tajante y general, pero antes de que trate de mostrar su verdad por medio de la inducción, consideraré las divisiones de los objetos sensibles y de nuestros sentidos.

La principal división de lo que es sensible *per se* es la de los sensibles propios y comunes. Por sensible propio entendemos un objeto que es propio de un sentido y que no puede ser percibido por otro: el color es percibido por los ojos, no es oído o tocado; el calor y la dureza son sentidos por el tacto, no vistos u oídos. Por sensibles comunes entendemos los objetos

que pueden ser percibidos, al menos, por más de un sentido, aunque no necesariamente tan bien por uno como por otro. El movimiento es un ejemplo de sensible común: puede ser visto y palpado. Otros ejemplos son el número, la magnitud, la figura o forma, etc. Nótese que todos los sensibles comunes son o cantidad o modos cuantitativos. Nótese también que los objetos sensibles que hemos llamado comunes son, con todo, percibidos más claramente por la vista.

Al decir "tacto" me refiero a algo muy concreto, tal como la experiencia de la resistencia que ofrece la silla al sentarse en ella, la de la camisa ceñida demasiado al cuello, la de la propia temperatura en este momento, la de la posición del cuerpo, etc. Aunque el sentido del tacto alcanza a muchos grupos definidos de objetos contrarios, como lo duro y lo blando, lo caliente y lo frío, lo húmedo y lo seco, etc., es extremadamente pobre desde el punto de vista de la representación. Es de una cierta tosquedad como lo muestra palmariamente el hecho de que nuestro juicio sobre la temperatura dependa de la que momentáneamente tenga nuestra mano, por ejemplo. No es el tacto el sentido de la claridad y de la distinción. Estos términos se refieren primaria y principalmente a la vista, sentido mucho más perfecto. He aquí las frases iniciales de la *Metafísica* de Aristóteles:

"Todos los hombres, por naturaleza, desean saber. Un indicio de ello es el placer que nos producen nuestros sentidos, pues ellos son queridos por sí mismos, aun con independencia de su utilidad y, sobre todos, el de la vista. En efecto, no sólo con vistas a la acción, sino incluso cuando no vamos a hacer nada, preferimos ver, por decirlo así, a cualquier otra cosa. La razón de esto es que la vista, más que los otros sentidos, nos hace conocer y pone a la luz muchas diferencias entre las cosas" (1).

Si tuviésemos que elegir y fuera posible esta elección, ¿no preferiríamos la vista al tacto? La vista es el más objetivo de nuestros sentidos, el más independiente y más libre y, gracias a él, percibimos objetos a gran distancia. Es, por excelencia, el sentido del conocimiento y la mayor parte de los términos con que tratamos del conocimiento en general han sido tomados de la vista. Sin duda, como señalaba San Agustín, los atributos de la vista son aplicados a menudo a las otras sensaciones, pero no a la inversa.

"El ver es asunto de los ojos. Pero solemos usar también esta palabra con referencia a los otros sentidos, en tanto en cuanto nos referimos a ellos como aplicados al conocimiento ('cum eos ad cognoscendum intendimus'). Pero no al contrario, pues nunca decimos: oíd cómo alumbra, ni oled cómo luce, ni gustad cómo brilla, ni palpad cómo resplandece, siendo así que todo ésto lo llamamos ver. Porque no sólo decimos mirad cómo luce, —lo cual

(1) ARISTÓTELES, *Metafísica* I, c. 1.

únicamente lo perciben los ojos— sino también mirad cómo suena. mirad cómo huele, mirad cómo sabe, mirad qué duro es" (2).

No obstante, aunque desde el punto de vista del mero conocimiento nuestro sentido del tacto sea muy inferior al de la vista, tiene una cualidad en virtud de la cual es para el hombre el más importante de sus sentidos externos. Esta cualidad nos es claramente indicada en el siguiente pasaje de San Lucas:

"Mientras estaban hablando de estas cosas, se presentó El mismo en medio de ellos y les dijo: La paz sea con vosotros, soy yo, no temáis. Ellos, atónitos y atemorizados, se imaginaban ver a algún espíritu.

¿De qué os asustáis? — les dijo, ¿por qué dáis lugar en vuestros corazones a tales pensamientos? Mirad mis manos y mis pies para aseguraros de que soy yo; tocadme y ved, un espíritu no tiene carne y huesos, como véis que yo tengo. Y, después de hablar así, les mostró sus manos y sus pies. Luego, como ellos todavía estaban dudosos y aturdidos por la alegría, les preguntó: ¿Tenéis aquí algo de comer? Ellos le presentaron un pedazo de pez asado y un panal de miel; El los tomó y comió en su presencia" (3).

Nuestra sensación táctil es traída aquí como un criterio último de realidad, de existencia física. La *demonstratio ad sensum* que hallamos en este texto es completa, pues el tacto es al mismo tiempo el "sentido del gusto". A todos nos es familiar el caso de santo Tomás apóstol:

"... Y cuando los otros discípulos le dijeron: Hemos visto al Señor, él les respondió: Hasta que no vea en sus manos la hendidura de los clavos y no meta mi dedo en el agujero que ellas hicieron y mi mano en su costado, no me haréis creer en ello". (4).

San Juan, en el comienzo de su Primera Epístola, nos asegura la indudable verdad de su testimonio con las siguientes palabras:

"Nuestro mensaje concierne a aquel Verbo que es vida; lo que El era desde el principio; lo que nosotros hemos oído de El, lo que de El hemos visto por nuestros propios ojos, y contemplamos y palparon nuestras manos" (5).

La actitud de santo Tomás apóstol no es un ejemplo que deba ser imitado; con todo, reconocemos en ella una experiencia familiar: siempre que deseamos estar completamente seguros de la realidad de una cosa, de la existencia de un objeto sensible, queremos verificarla mediante el tacto. Y por esta razón especialmente se llama al tacto el sentido de la certidumbre, mientras que la vista es el sentido de la distinción, de la claridad, de la re-

(2) CONFESIONES, X, c. 35.

(3) SAN LUCAS, 24, 37.

(4) SAN JUAN, 20, 25.

(5) SAN JUAN, 1, 1-2.

presentación. Donde el hecho bruto de la existencia física atañe a la vista, a pesar de su exactitud de discernimiento y su certidumbre de distinción, produce menos seguridad que el tacto. Las palabras "fantasma" o "aparición" significan usualmente cosas visibles, pero irreales, intangibles y las comparamos al género de representaciones que tenemos en nuestros sueños.

Podemos ver ahora la base de una analogía entre el sentido del tacto y la fe divina. El sentido del tacto nos descubre poco en el orden de la representación y nos deja en densa oscuridad. Pero esta oscuridad no lesiona la certidumbre. Del mismo modo, la fe no implica la evidencia para nosotros de las verdades que creemos — se refiere a cosas "non apparentia", dice el Apóstol — permanece oscura, pero su certidumbre es propiamente divina. Sin duda las palabras del Cantar de los Cantares: "nigra sum sed formosa" han sido aplicadas a nuestra fe. Es oscura por la oscuridad en que nos deja, pero es bella por la verdad que tan firmemente posee. Y sin Fe no hay Esperanza, ni Caridad, ni conocimiento alguno de las cosas propiamente divinas. Si tratásemos de lograr esta certeza como el resultado de la evidencia para nosotros del objeto, nunca podríamos alcanzarla: nos perderíamos en el mundo de sueños de la mera representación.

El tacto, por tanto, es en cierto aspecto el más inferior de nuestros sentidos, pero esto no significa que sea el que más podamos descuidar o, lo que sería aún más absurdo, que podamos prescindir por completo de él. No obstante su humildad y oscuridad, es llamado con razón el sentido del intelecto. Podemos indicar dos razones de ello. La primera es que no puede haber ninguna verdad sin certidumbre, y que la verdad es el bien del intelecto. La segunda es que el hombre difiere de los otros animales por la perfección de su tacto; y, entre los hombres, algunos son más inteligentes que otros, no por razón de su vista o de su oído, sino a causa de la calidad de su tacto. Como dice Aristóteles:

"Mientras que respecto de todos los otros sentidos, estamos por debajo de muchas especies de animales, por lo que se refiere al tacto aventajamos a las otras especies en la exactitud de la discriminación. Por esto es el hombre el más inteligente de los animales todos, lo que confirma el hecho de que las diferencias entre un hombre y otro respecto a sus dotes naturales son debidas a diferencias en el órgano del tacto y no a otra cosa; aquellos hombres cuya carne es dura, están mal dotados por naturaleza y aquellos cuya carne es suave están bien dotados" (6).

Hemos dicho del tacto que es el sentido de la existencia y de nuestra presencia en el espacio y en el tiempo. No decimos con Descartes "Cogito, ergo sum", "Je pense, donc je suis"; por el contrario, en lugar de apoyarnos

(6) ARISTOTELES, *De Anima*, II, c. 9.

inmediatamente en la operación más propia de la más alta de nuestras facultades, nos apoyamos ante todo y con gran seguridad en la experiencia del tacto, en la cual tenemos al mismo tiempo una experiencia de la existencia. Para asegurarse, esta conciencia necesita del pensamiento, pero es un pensamiento que depende del tacto y que no se manifiesta todavía como pensamiento. Los primeros principios del pensamiento y de la acción son para nosotros las cualidades tangibles. Siuviésemos que aventurar un contrapunto aristotélico al "Cogito, ergo sum" de Descartes, diríamos sin vacilar: "Sedeo, ergo sum", estoy sentado, luego existo.

Esta opinión nuestra está, por supuesto, muy apegada a lo terreno; sin embargo, encuentra una buena prueba en el hecho de que una filosofía que pretenda buscar sus primeros principios en el dominio del pensamiento puro degenera pronto en una filosofía del espíritu y concluye en la más terrenal crudeza y en un nihilismo demasiado tangible. No podríamos tener a Marx sin Hegel, ni a Hegel sin Kant, ni a Kant sin Hume y Descartes. El comienzo era manifiestamente muy noble, pero ha conducido, con completa lógica, a una insensata liquidación de la sustancia humana.

El tacto es el sentido de la sustancia. Esto no quiere decir que la sustancia sea un sensible *per se*, pero sí que si hay un sentido por el cual nos experimentamos dentro de nosotros mismos y como distintos de las otras cosas que nos rodean, este es seguramente el sentido del tacto. Yo empiezo aquí y acabo allí. Por el tacto siento que mi mano me pertenece. De las partes de mí mismo que solamente puedo ver, no puedo "sentir" con completa certidumbre que me pertenecen, aunque esté seguro de que pueden ser completamente esenciales.

El tacto es, además, el sentido de la experiencia. La experiencia implica pasividad y este sentido es el más pasivo de todos. El dolor físico está asociado al tacto. Esto hace que sea al mismo tiempo el sentido de la simpatía. Una persona con un vivo sentido del tacto estaría bien dispuesta a "ponerse en el pellejo de otro", como dicen los franceses: "se mettre dans la peau d'autrui". Si otra persona tuviera para nosotros sólo la existencia de un objeto puramente visual, estaríamos inclinados a verla de una manera fría, distanciada, objetiva y, quizá, a tratarla de acuerdo con ella; no podríamos simpatizar con su vida. Este género de objetividad es seguramente una cualidad útil para un Comisario.

El tacto, hemos dicho, es el sentido de la naturaleza. Esto se debe no solamente a que le esté asociado el sentido del dolor, que nos advierte lo que es contrario a nuestra naturaleza física, sino aún más al hecho de que por el tacto tenemos un primer indicio de interioridad cualitativa. Como acabamos de decir por el tacto nos sentimos "dentro de nosotros mismos". Ahora bien, esta interioridad no debe confundirse con la mera interioridad que co-

responde al lugar, tal como la de un traje en el armario o un pañuelo en el bolsillo. Cuando decimos que la naturaleza es un principio intrínseco, no nos referimos a esa clase de interioridad que se revela a la vista. La vista es el sentido de la superficie; no puede alcanzar el interior de un cuerpo, a no ser que la superficie sea transparente, es decir, invisible. No es un simple accidente que los filósofos que han negado la pertinencia de los sensibles propios, que han reducido todas las cosas a cantidad y modos cuantitativos, hayan negado también la naturaleza.

Descartes es un señalado ejemplo. Confinándose en las "ideas claras y distintas", reduce el mundo exterior a extensión y modos de extensión, a figura y movimiento. Niega expresamente la realidad de los sensibles propios: solamente las que son llamadas "cualidades primarias", las que nosotros designamos como "sensibles comunes", son reales. Desde su punto de vista, no hay animales en el sentido usual de la palabra. Son autómatas, mecanismos, e incluso el cuerpo humano no es sino un complejo mecánico que nuestro pensamiento conduce como si fuera un carruaje. Sin duda todo el universo de lo que se llama cuerpos vivos no es más que una máquina, aunque comparativamente complicada. Con absoluta lógica, Descartes expulsa de la naturaleza la causalidad final y, por consiguiente, el bien, nombre cuyo origen se refiere a lo que conviene al tacto o es agradable al gusto, que es tacto a su manera.

Los filósofos modernos, en su conjunto, han adoptado la opinión de Descartes acerca de los sensibles propios y los han llamado cualidades secundarias, subjetivas, frutos de la "elucubración mental", sea lo que sea lo que ésto signifique. Pero hay quizá una fuente más profunda de esta actitud. Me refiero a la rebelión contra las cosas concretas — para el pensamiento de algunos desconcertantemente concretas — que nos han sido enseñadas por la Fe divina, tales como la Encarnación, en la que Dios, por razón de la naturaleza humana de Cristo, se nos hace sensible, diciendo a los Apóstoles no sólo que Le miraran — pues El, que es la Luz, se hizo visible aun por luz de candelas — sino que le tocaran con sus manos. Obrando así, El nos inspira una divina confianza en lo que es, desde el punto de vista natural, la fuente principal de nuestra certidumbre. Hay algunos que creen que habría sido mucho mejor que Dios hubiese tomado los sacramentos más seriamente, en lugar de hacerlos "res et verba", esto es, cosas sensibles y palabras audibles. Deberían haber sido símbolos abstractos en vez de cosas llamativamente sensibles que crean situaciones tales como la del que dice: "Tráeme ese agua para que pueda salvarse el alma de este hombre".

El repudio del tacto se experimenta en todo el campo de nuestra cultura. Incidentalmente, esta actitud puede haber sido fortalecida por el hecho innegable de que una ciencia como la físico-matemática prescinde, y sin

duda debe prescindir, de las cualidades sensibles y se limita a los sensibles comunes, esto es, al aspecto cuantitativo de las cosas. Pero es que precisamente nosotros no reclamaríamos para esta ciencia la totalidad de la realidad, incluso de la realidad material. Recuérdese ahora lo que hemos dicho de la vista como sentido principal para la percepción de los sensibles comunes. Si abandonásemos toda la realidad material a la física, exaltaríamos indebidamente lo visible.

Nos enfrentamos en las bellas artes con una situación semejante. Después del Renacimiento, la Escultura, cada vez más separada de la arquitectura, se hizo puramente, y de un modo excesivo, visual. Gradualmente, se perdió el sentido de la piedra. Los enormes cuerpos de Rubens ofenden el sentido táctil de la gravitación, son a modo de masas visuales, flotan. La pintura moderna, con Chagall y Dalí, ha ido muy lejos en esta dirección. Las figuras llegan a ser abstractas, el sentido de la sustancia — recuérdese lo que hemos dicho del tacto en este aspecto — se pierde y, de igual modo, se pierde el sentido de la naturaleza, pues la figura aquí no es más que el signo próximo de la naturaleza de una cosa.

También la música ha llegado a ser predominantemente visual y lo mismo la poesía. El Suplemento literario del Times de Londres criticaba esta situación en una de sus últimas ediciones. El poeta inglés Richard Church la ha llamado "un estado monstruoso del arte".

Las artes culinarias no constituyen una excepción. Exhortan a la producción "de Platos esplendorosos" y el *American Meat Institute* anuncia su carne como "bellas proteínas". Todo ésto se refiere a la vista, no al gusto, que es el sentido de la sabiduría, el sentido de la "sapientia" (de "sapere", saber a). El gusto es el sentido de un orden y distinción íntimamente experimentados ("Sapientis est ordinare et judicare"); un orden que se manifiesta admirablemente en la acción diferenciadora de la sal, "sal sapientiae". Exigimos este orden incluso en el sabor de una patata cocida. Lo malo de la mayor parte de los filósofos modernos es que no disfrutaban o, peor, no pueden disfrutar sus alimentos, comiendo, como comen, simples moléculas, vitaminas, fibras y tejidos. Sin perdonar el exceso, deberíamos preferir a Rabelais y a Falstaff.

Pero quizá la aberración más perniciosa y más tangible se encuentre en nuestra ampliamente organizada sociedad política. Pues actualmente consideramos la sociedad casi exclusivamente en función de la estructura algo primordialmente visual. Antaño, la sociedad se definía en función del bien. Ahora consiste principalmente en correlaciones y funciones; lo cual no es inevitable, por difícil que sea sobreponerse a ello. Los dirigentes están con demasiada frecuencia "faltos de contacto" y demasiado alejados de la gente. El gobierno se convierte en algo abstracto, remoto; se hace un sistema.

Necesitamos, naturalmente, una cierta dosis de organización, de planeamiento, pero no debe olvidarse que el organizador es un tipo visual; no se olvide nuestra necesidad de hombres que tengan el tacto debido, a fin de que no nos perdamos en una terrible pesadilla, en el sueño de una violencia inexpresable en la que el rey sería el despiadado organizador, el hombre honrado estaría en la cárcel, y el criminal sería al mismo tiempo juez y verdugo.

Mantengámonos en contacto con las cosas y no tomemos demasiado en serio al intelectual visionario, no sea que se nos eche encima con su indiferente apisonadora, tangible en demasía.

CHARLES DE KONINCK

Decano y Catedrático de la Facultad de  
Filosofía de la Universidad Laval de  
Quebec (Canadá).



## BIBLIOGRAFIA

LA INDIVIDUALIDAD DEL CORPUSCULO, por Olsen A. Ghirardi,  
Librerías Cervantes, Córdoba, 1950.

Una exposición esquemática de las teorías atomísticas en la antigüedad, edad media y moderna llena el capítulo 1º. de este "ensayo de filosofía de la naturaleza". El capítulo 2º. está dedicado a la presentación de la teoría atómica (Dalton), de los modelos atómicos (Thomson, Rutherford, Bohr) y de las conclusiones de la mecánica ondulatoria (L. de Broglie y Heissenberg).

En el capítulo 3º, puesto a solucionar el asunto de la existencia del corpúsculo, el autor se adhiere a Maritain para concluir que aquél "sería un ser de razón fundado en la realidad", en cuanto "hace referencia a algo que tiene existencia real".

Colocado el corpúsculo dentro del marco de la existencia mental "podemos suponerlo con todos los adornos que nos plazca, de los cuales es uno el límite de su individualidad".

A un primer ensayo, cual es el que nos ocupa, no se le debe exigir la madurez y la profundidad de una obra acabada. Teniendo esto en cuenta y considerando también que toda contribución en el campo de la filosofía de la naturaleza casi nunca estará de más, ("no dejamos de lamentar, dice Ghirardi, que haya tan pocos filósofos que sepan física y que a su vez muy pocos físicos saben filosofía") el "ensayo" del profesor de Córdoba debe ser bien recibido. No queremos dejar de subrayar el cuidado del lenguaje en la exposición de un tema que tan poco se presta para una buena forma literaria. Pero adviértase que con ello no justificamos el encabezamiento con versos del Martín Fierro: "Hic non erat locus".

A. QUARRACINO.

EL PAN DE CADA DIA, por *Gustave Thibon*, Ediciones Rialp, Madrid.

Grave problema el del hombre actual. Descentrado de su eje natural —y sobrenatural—, Dios, no puede consumarse en la unidad a que está destinado y se siente solo; entre *los demás* y *él* existe una guerra fría, una lucha sorda y nerviosa que le desgasta inútilmente. No alcanza a resolver su *temporalidad* porque ha perdido la noción de los valores que trascienden éste su mundo vacío, y “el primer efecto del olvido de lo trascendente es la ruina de lo temporal” (pág. 30).

El hombre ha terminado por ser una carga para sí mismo. Terrible situación. “Ser carga para uno mismo: no hay expresión más exacta para designar al hombre a quien la negación del amor ha hecho exterior a su propia esencia” (pág. 58).

La negación del amor... Porque el hombre moderno no ama, sino que desea egoístamente; no quiere darse sino que se den a él. Para él el amor es “la flor del egoísmo” (pág. 50). El es *él* y *el prójimo*. Su acción social no es transitiva sino en cuanto, por reflexión, puede convertirse en inmanente. Es que su cosmovisión adolece de miopía espiritual: no ve más allá de sus pasiones a pesar de creerse hipermétrope.

Y he ahí su pecado. Quiere contemplar a Dios pasando su mirada por sobre Dios mismo y entonces, en una desesperante evolución circular —la serpiente mordiendo la cola— sólo acaba por verse a sí, constituyéndose de este modo en su principio y su fin. No puede aspirar a nada fuera de su propio Yo, durando en un egocentrismo nihilista. De allí en más será una existencia sin *por qué*, un *Dasein* <sup>(1)</sup>.

Blasfema entonces de ese Dios que se escurre de los moldes en que quiere encerrarle y que se le aparece como un fantasma doquiera tienda su vista (*Coeli enarrant gloriam Dei...*), que le acosa amorosamente para solucionar su problema, para informar su existencia; pero esto él no lo sabe. Y puesto a adorar (“El amor nos es tan necesario, que allí donde no está su rostro colocamos su máscara”, pág. 105) se inclina ante la creación despreciando al Creador... “Lo que nos separa de Dios no es la condición de criaturas, es la falsa divinidad de que nos revestimos” (pág. 94).

Libre examen, *Aufklärung*, revolución francesa, liberalismo, comunismo... existencialismo... ¡Qué hombre nos presentáis!

Pero todavía no es el fin. Existe una solución y sólo una: la reestructuración de los valores humanos desde el Ser, desde el cual todo es inteligible, desde ese Ser Supremo origen y razón de cuanto existe y conocemos; es decir, una *Welt-anschauung* teocéntrica en la que el hombre no quede

(1) Un infierno, si “el infierno es la existencia desnuda, despojada de todo valor” (página 215).

sumergido en un mundo de puros hechos, no se sienta arrastrado por su propia técnica, no sea víctima de sus propias manos; que no se ahogue a sí mismo...

Es preciso jerarquizar los valores, no tomar lo que "cuelga de la rama más baja" (pág. 118) sino el fruto realmente maduro; y para ello hay que "elevar el corazón a la altura de las miradas" (pág. 54). Porque, no obstante, el hombre mira al cielo y comprende que debe "partir de lo absoluto en el pensamiento para realizar lo relativo en la acción" (pág. 54), que si solamente quiere llegar *hasta allí* y no hasta el fin, prácticamente no se moverá. "No es preciso, pues, luchar contra las pasiones en cuanto *motor*, lo que hace falta sencillamente es arrebatarles el *timón*" (pág. 60).

Pero ello requiere renovar (¿o adquirir?) la noción del sacrificio y del sufrimiento tal cual los concibe el cristianismo; no un sufrimiento aceptado por inevitable sino gozoso: "Quien no ha sufrido, ¿qué sabe lo que vale! Pero si alabamos el sufrimiento como herida, lo rechazamos como infección. Bendita sea la sangre que chorrea, a condición de que no se convierta en pus y de que los gusanos del resentimiento y de la mentira no se escondan bajo la llaga" (pág. 130).

El hombre irá así integrando su vida antes vacía y recién entonces se presentará a su vista claramente la profunda sima que le corroía, puesto que "adquirimos conciencia del abismo que llevamos dentro, en la medida en que ese abismo se va llenando" (pág. 36). Y comprenderá la malicia del pecado, ese "suicidio parcial... especie de compromiso con la nada" (pág. 141), obstaculización a la savia vivificante (Gracia) que circula por el Cuerpo Místico, oposición a su santificación personal y la del prójimo.

Luego la misma muerte aparecerá con otra fisonomía: conocerá que no es ella el Fin que le espantaba. Llegará a la "muerte-plenitud" (pág. 139) de los santos, a la contemplación de la Verdad que buscó quiméricamente por torcidos caminos, y al contemplarla y penetrar sus íntimos designios para con el hombre exclamará, en un arrebatado de sublime optimismo. "Si pudiera volverme a crear, me crearía tal como soy" (pág. 150).

Porque situado en ese camino el hombre se habrá dado al hombre, que es una forma de darse a Dios; se habrá encontrado a sí mismo, pero ahora no *durando* sino *viviendo*, no *existiendo* simplemente sino *existiendo por y para Dios*.

Es que "sólo quien sale de sí y se pierde en la trascendencia del Ser divino y se arroja en los brazos amorosos de Dios, de su Ley y de su Providencia, se encuentra a sí mismo, en la plenitud beatificante de su propia inmanencia humana" (2).

---

(2) O. N. DERISI: *La Persona, su esencia, su vida, su mundo*, pág. 385. Universidad Nacional de La Plata, 1950.

Tales las reflexiones que nos inspira el libro de Thibon, verdadero *pan de cada día*; todo el secreto está en leerlo, meditarlo sin un escándalo *pusillorum*, sin prejuicios. El saborearlo será la agradable consecuencia (pese a un dejo de irracionalismo, notable en algunos pensamientos).

Es que Thibon pone el dedo en la llaga más fresca, por renovada, de la Filosofía moderna: en el tema del hombre y de su existencia concreta tal como nos es dada en la actual economía divina, pero sin encerrarse en el *in-der-Welt-sein* heideggeriano, sin desesperar en la nada de su finitud y contingencia —en el estercolero de Job sin Job, que diría Maritain— sino desplazándose, coaccionado *suaviter et fortiter* por sus exigencias ontológicas, en el plano sobrenatural de Caída y Redención donde el enigma del hombre alcanza —más allá de la Filosofía— su total explicación.

A todo ello contribuye admirablemente el bello prólogo "de compromiso" del traductor, P. Raimundo Paniker. No solamente no se ha "puesto delante" a manera de "pantalla o de faro" sino que ha comprendido y cumplido perfectamente con la misión que Thibon señala al caudillo y al apóstol y que nosotros endosamos al prologuista: "Atraer, no retener. Ser lo bastante brillante para que las almas vengan a nosotros y lo bastante discreto para que no se apeguen a nosotros y puedan seguir adelante" (pág. 38).

Excelente la impresión; ni una sola errata hemos hallado en su lectura y el formato elegido ayuda a *entrar en intimidad* con la obra.

J. E. BOLZAN.

EXISTENTIALISME ET ACTE D'ÊTRE, por Benoit Pruche, "Structures de notre temps", Arthaud, 1947.

Los Padres Dominicos de la Provincia de Lyon presentan la colección "Estructuras de nuestro tiempo", que se inicia con un excelente ensayo del Padre Pruche acerca de la existencia, la libertad y el sentido del hombre. Con Maritain y Gilson, pero desde otro punto de vista, determina el A. la actitud de la metafísica tomista frente a la existencia. "*Estructuras de nuestro tiempo* trata de poner las bases de una filosofía existencial esforzándose por alcanzar y descubrir la existencia como acto de ser, en el seno mismo de la contingencia donde se manifiesta". Frente a la filosofía del absurdo, que parte de un rechazo inicial de la estructura de lo existente, el A. opone la *filosofía del acto de ser*, que parte de un asentimiento inicial de lo que Sartre rechaza: un asentimiento que es posición lógica y natural de la inteligencia. Se impone este consentimiento a la cosa-existente. en apariencia

contradictoria, pues este consentimiento es la base del diálogo existencial; pero es absolutamente necesario afirmar la esencia (que juega en la existencia un papel limitativo en virtud del cual vuélvese comprensible lo concreto que es el acto de ser): suprimir su límite es tornar absurdo el existente concreto. El error del existencialismo radica en considerar al objeto como una pura existencia, que no siendo la existencia de una esencia tórnase absurda, irreal y contradictoria en todos los órdenes. El acto de ser desempeña el papel primordial de hacer existente la esencia: en esta primicia del acto de ser en todas las cosas, no sólo en el hombre, reconocemos la inspiración auténticamente tomista del A. Se impone otro principio, sin el cual también se acabaría en el absurdo: este acto de ser limitado es una vía hacia el acto de ser ilimitado. Una interpretación correcta de la existencia reposa sobre el examen de la relación que encadena el acto el ser de la cosa existente con el Acto de Ser Puro. El diálogo del A. con Sartre le lleva a una interpretación de la existencia que es un llamado a la trascendencia; para tal diálogo ha descendido Pruche a adoptar un método fenomenológico. Su ensayo se resiente por ceñirse demasiado a este método, del que no puede exigirse una visión profunda del ser, ni de la esencia ni del acto de ser. Una fenomenología sólo es viable siempre y cuando se funde sobre una ontología, y no se convierta en un menguado substituto de ésta. Por ello, y en ventaja a toda filosofía actual, sólo el tomismo, gracias a su sana ontología, puede estructurar una fenomenología legítima. Y precisamente en el sentido de una fenomenología significa el trabajo de Pruche una interesante contribución. Aventaja así la ontología tomista y su fenomenología al existencialismo de Sartre, y no se pueden poner ambos en el mismo plano: por ello se hace más difícil el diálogo con los filósofos que desde su método fenomenológico nunca alcanzarán la profundidad del acto de ser.

La colección anuncia una serie de títulos, algunos de los cuales ya han aparecido: "El Dios de Sartre", "El Hombre de Sartre", "Conocimiento e identidad"...: signo inequívoco de la vitalidad y actualidad del tomismo, que toma posición frente al problema del existente, especialmente del existente-hombre que el existencialismo ha colocado en primer plano. Conservando la tesitura de la palabra oral (Conferencias en la Universidad de Grenoble, 1945-1946), el P. Pruche escribe en un delicioso francés.

J. N. J.

INTRODUZIONE ALLA PSICOLOGIA, por *Agostino Gemelli* y *Giorgio Zunini*, 2a. ed., "Vita e Pensiero", Milano, 1949.

En *Sapientia* (Nº. 8, pág. 183-186) nos hemos ocupado ya de esta obra y señalado sus méritos excepcionales. Nos place ahora comprobar que con

motivo de la segunda edición, el libro de Gemelli-Zunini se ha beneficiado por el desarrollo de ciertos puntos muy importantes. Debemos mencionar especialmente las páginas dedicadas al estudio de Freud y de Jung y de los procesos inconscientes en los psicólogos experimentales (pág. 140-162); como asimismo, la ampliación que ha recibido el capítulo nueve, con el estudio de la definición biológica de la inteligencia, de la noción de inteligencia según Russell y según la escuela introspeccionista, y con el examen de la doctrina de Piaget y la de Wertheimer sobre el pensamiento productivo (pág. 259-268; págs. 276-281).

G. BLANCO.

## LIBROS RECIBIDOS

- IL PROBLEMA DELLA FONDAZIONE DELLA FILOSOFIA E L'OGGETTIVISMO ANTICO, **Vincenzo La Via**, Soc. Editrice del Libro Italiano, Roma.
- LA FILOSOFIA DI SCHELLING, **Susanna Drago del Boca**, G. C. Sansoni, Firenze, 1943.
- EL PROBLEMA DE LOS VALORES EN LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO MORAL DE FRANZ BRENTANO, **Hilario Rodríguez Sanz**, Universidad de Salamanca, 1948.
- LA TEORIA DE LOS MODOS EN SUAREZ, **José Ignacio Alcora**, Inst. L. Vives, Madrid, 1949.
- ELEMENTOS PARA UNA CRITICA DE LA FILOSOFIA DE LOS VALORES, **Antonio Linares Herrera**, Inst. Luis Vives, Madrid, 1949.
- LA QUESTION DE L'HOMME FOSSILE, **P. Teilhard de Chardin**, Psyché, Paris, 1948.
- LA ANALOGIA DEL SER Y EL CONOCIMIENTO DE DIOS EN SUAREZ, **José Hellín**, S. J. Melendez Valdéz, Madrid, 1947.
- LES PARADOXES DU BOUDDHISME, **Fr. Taymans d'Eypernon**, S. J., Desclée de Brouwer, Paris, 1947.
- PROBLEMAS Y METODOS DE LA INVESTIGACION EN HISTORIA DE LA FILOSOFIA, **Rodolfo Mondolfo**, Inst. de Filosofía, Univer. de Tucumán. Argén., 1949.
- RICOSTRUZIONE METAFISICA, **Atti del IV Convegno di Studi Filosofici Cristiani**. Liviana. Padova, 1949.
- SOREN KIERKEGAARD, **Agustín Rivero Astengo**, Emecé, S. A., Buenos Aires, 1949.
- MACHIAVELLI, **Giuseppe Santonastaso**, Fratelli Bocca, Milano, 1947.
- GUIA BIBLIOGRAFICA DE FILOSOFIA. **Università Cattolica del Sacro Cuore**, Vita e Pensiero, Milano.
- LA PEDAGOGIA EN LA CRISIS CULTURAL DEL PRESENTE, **Adolfo Maillo**, Separata de la Revista de Pedagogía Española, Salamanca.
- HOMENAJE AL DR. EXIMIO P. SUAREZ, S. J. EN EL IV CENTENARIO DE SU NACIMIENTO, **Teodoro Andrés Marcos**, Universidad de Salamanca, 1948.
- VITORIA Y CARLOS V EN LA SOBERANIA HISPANO AMERICANA, **Teodoro Andrés Marcos**, Universidad de Salamanca, 1946.
- KRISIS DES FAUSTISCHEN, **Johannes Pinski**, Oswald A. Verlag, Berlin, 1948.
- LE CHOIX DE J. P. SARTRE, **Roger Troisfontaines**, Aubier, Paris, 1946.
- NOTAS PARA LA DEFINICION DE LA CULTURA. **T. S. Eliot**, Emecé editores, Buenos Aires.
- EL PROBLEMA DE LA COEXISTENCIA Y DE LAS CONEXIONES ENTRE LA SOBERANIA TEMPORAL Y LA SOBERANIA ESPIRITUAL Y SU SOLUCION EN EL CASO ARGENTINO, **Juan Casiello**, Universidad de Córdoba, 1948.
- ITINERARIO FILOSOFICO DALLA PROPRIA COSCIENZA ALL'ESISTENZA DI DIO, **Giuseppe Zamboni**, Scuola Superiore di Cultura religiosa, Verona.
- PHILOSOPHISCHES WORTERBUCH. **W. Brugger S. J.**, Verlag Herder, Freiburg, 1947.
- POR EL CAMINO DE SOCRATES O ENSAYO SOBRE UNA METAFISICA DE LO PEDAGOGICO, **Francisco Torres**, Universidad de Córdoba, 1945.
- LE PARADIGME DANS LA DIALECTIQUE PLATONICIENNE, **Victor Goldschmidt**, Presses Universitaires de France, 1947.
- LES DIALOGUES DE PLATON, **Victor Goldschmidt**, Presses Universitaires de France, Vendôme, 1947.
- STUDIA ANSELMIANA, **Edmund Beck O. S. A.**, Libreria Vaticana, Città del Vaticano, 1948.
- ETIENNE GILSON PHILOSOPHE DE LA CHRETIENNE, Editions du Cerf, Paris, 1949.
- POESIAS, **Goethe**, Universidad La Plata, 1949.
- EL GOBIERNO DE LA EDUCACION, **Julio César Avanza**, Ministerio Educación de B. Aires. La Plata, 1949.
- LE MAL EST PARMI NOUS, **Paul Claudel**, Plon, Paris.
- LA PRUDENCE, **Th. Deman O. P.**, Desclée, Paris, 1949.

- EL PROBLEMA DEL ENTE IDEAL, **Antonio M. Puelles**, Instituto Luis Vives de Filosofía Madrid, 1949.
- PROBLEMI DELL'ESISTENZIALISMO, **Cornelio Fabro C. P. S.** Editrice A. V. E., Roma.
- ACTO Y POTENCIA, **Lorenz Fuetscher**, S. J. Editorial Razón y Fe, Madrid.
- DE VIRTUTIBUS THEOLOGICIS, **Reginaldus Garrigou-Lagrange**, O. P. R. Berruti, Torino.
- GRUNDFRAGEN DER PHILOSOPHIE IM DENKEN DER GEGENWART, **Hans Pfeil**, Ferdinand. Schöningh Paderborn, 1949.
- DIE VERKÜNGSTHEOLOGIE, **Emil Kappler**, Paulusverlag, Freiburg, 1949.
- L'INDIVIDUEL CHEZ ARISTOTE, **D. Badareu**, Boivin et Cie, Paris, 1948.
- LES MISTÈRES DU CHRISTIANISME, **M. J. Scheeben**, Desclée de Brouwer, 1949.
- LE TEMPS ET L'ÉTERNITÉ CHEZ PLOTIN ET SAINT AUGUSTIN, **Jean Guittou**, Boivin, Paris.
- LOGICA, **Manuel Granell**, Manuales de la Revista de Occidente, Madrid, 1949.
- LA TERMINOLOGIA TOMISTICA DELL'INTERIORITA, **Roberto Busa S. J.**, Fratelli Bocca, Milán, 1949.
- FILOSOFIA E METAFISICA, **M. F. Sciacca**, Morcelliana, Brescia, 1950.
- PREAMBULE A L'ACTE DE FOI, **A. Lyonnet**, Lethielleux, Paris, 1949.
- VON DIONYSOS ZU APOLLON, **Fritz J. Von Rintelen**, Metapen, Wiesbaden, 1948.
- DE PRINCIPIIS NATURAE (SANTO TOMAS), Introduction and Critical Text, **John J. Pauson**, Société Philosophique, Fribourg, 1950.
- EL SENTIDO DE LO ETERNO, **M. I. Philippon**, O. P., Plantin, Buenos Aires, 1950.
- TEOLOGIA DE LA PREDICACION, **Hugo Rahner S. J.**, Plantin, Buenos Aires, 1950.
- FONDAZIONE DELLA MORALE. (Atti del V Convegno di Studi Filosofici Cristiani), Liviana, Padua, 1950.
- SAGGIO SULLA DIALETTICA DELLA REALTÀ SPIRITUALE, **Carlo Galli**, Gheroni, Turin, 1950.
- L'HOMME DE SARTRE, **Benoit Pruche**, Arthaud, 1949.
- COLLABORAZIONE FILOSOFICA TRA I POPOLI LATINI, **Salvatore Scimé**, Istituto "Ignatianum", Messina, 1950.
- PROBLEMI DELL'ESSERE, **Salvatore Scimé**, Cedam, Padova, 1949.
- L'ASSOLUTO NELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA, **Salvatore Scimé**, Istituto Filosofico-Teologico "Ignatianum", Messina.
- IL CONCETTO DI GIURIDICITÀ NELLA SCIENZA MODERNA DEL DIRITTO, **Francesco Olgiati**, Vita e Pensiero, Milano, 1950.
- THE NATURAL LAW AND INTERNATIONAL RELATIONS (PROCEEDINGS OF THE AMERICAN CATHOLIC PHILOSOPHICAL ASSOCIATION), Washington, 1950.
- L'ESSERE E L'ESISTENZA, **Vincenzo de Ruvo**, G. y C. Resta, Bari, 1950.
- PERFILES, **J. Roig Gironella**, S. J., Atlántida, Barcelona, 1950.
- LA FECONDAZIONE ARTIFICIALE, **Agostino Gemelli**, Vita e Pensiero, Milano, 1947.
- SCIENZA E FILOSOFIA, **Ugo Spirito**, Sansoni, Firenze, 1950.
- LA MORALITÀ, **Augusto Guzzo**, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950.
- L'ESTETICA DELL'IDELISMO TEDESCO (Volume I. Kant, Schiller, Fichte), **Luigi Pareyson**, Edizioni di Filosofia, Torino, 1950.
- LE DIEU DE SARTRE, **H. Paissac**, Arthaud, 1950.
- BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE UND THEOLOGIE DES MITTELALTERS, Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, Münster Weste, 1949.



# LIBRERIA DEL TEMPLE

S. R. L. - Capital \$ 40.000

VIAMONTE 525

(31 - Retiro - 2359)

BUENOS AIRES



Solicite nuestras listas de novedades, de los temas que le interesen,  
en castellano, francés, griego y latín.

Excelente surtido de artículos de Papelería

## EDICIONES DESCLEE, DE BROUWER

### ULTIMAS NOVEDADES

|  |         |
|--|---------|
| SIGNIFICADO DEL ATEISMO CONTEMPORANEO (J. Maritain) .....                      | \$ 3.50 |
| CRITICA DE ASIA SOBRE EL CRISTIANISMO DEL OCCIDENTE (Thomas<br>Ohm, OSB) ..... | \$ 10.— |
| LA IGLESIA PRIMITIVA Y EL CATOLICISMO (Mons. P. Batiffol) .....                | \$ 25.— |
| TRATAMIENTO PASTORAL DE LOS NEUROTICOS (Mons. Brenninckmeyer) ..               | \$ 10.— |
| EL PROCESO DEL ARTE (S. Fumet) Edición corregida por el Autor .....            | \$ 10.— |

### DE PROXIMA APARICION

RAZON Y RAZONES (Jacques Maritain) — OFENSIVAS BIOLOGICAS CONTRA LA  
PERSONA (Dr. R. Biot). AL SERVICIO DE LA PERSONA HUMANA (Dr. R. Biot). Guía  
moral profesional para enfermeras y asistentes sociales.

### DE NUESTRO CATALOGO

|  |         |
|--|---------|
| EL REALISMO DEL PRINCIPIO DE FINALIDAD (R. Garrigou-Lagrange) .....              | \$ 22.— |
| EL METODO PSICOANALITICO Y LA DOCTRINA FREUDIANA (R. Daibiez)<br>2 vols. ....    | \$ 65.— |
| LA PERSONA Y EL BIEN COMUN (J. Maritain) .....                                   | \$ 6.—  |
| BREVE TRATADO ACERCA DE LA EXISTENCIA Y DE LO EXISTENTE (J. Ma-<br>ritain) ..... | \$ 10.— |
| LA CIENCIA DEL CARACTER. La obra de L. Klages (G. Thibon) .....                  | \$ 9 —  |
| CURSUS PHILOSOPHIAE (C. Boyer) 2 vols. ....                                      | \$ 60.— |

★

SOLICITE CATALOGOS Y BOLETIN INFORMATIVO

CASILLA DE CORREO 3134

T. E.: 31 - 9339

BUENOS AIRES

## EDITORIAL VERBA BUENA

Presenta en su colección CLASICOS DE OCCIDENTE

# LA RAZON Y LA FE

(*Fides quærens intellectum*)

*Célebres opúsculos de la filosofía medieval por San Anselmo de Canterbury, traducción, introducción y notas de Roger P. Labrousse.*

*Contiene la primera expresión acabada de la prueba a priori de la existencia de Dios. La historia posterior de esta prueba a través de Santo Tomás, Duns Escoto, Descartes, Gassendi, Malebranche, Locke, Leibniz, Hume, Kant y Hegel. Este volumen contiene también la objeción de Gaunilo, contemporáneo de San Anselmo y su respuesta.*

PRESENTACION CORRIENTE \$ 5 - PRESENTACION ECONOMICA \$ 3

Adquiéralos en las buenas librerías y en los  
Talleres Gráficos

## DANTE OLIVA

Calle 13 - 780 - La Plata - República Argentina

CERERIA

## LA ESPERANZA

FABRICA DE VELAS DE CERA  
LITURGICA Y DE ESTEARINA  
— PARA IGLESIAS —

Piedras 515 — U. T. 34 - 1798  
BUENOS AIRES

## PAMPA

BIMESTRAL ARGENTINO de CULTURA

Número suelto \$ 1.—

Suscrip. Anual \$ 6.—

RIOJA 550

ROSARIO

CAMISAS  
DE HOMBRE



PATENTE 15444

SI USTED ES  
hombre práctico...

Use Camisas con  
Mangas Graduables

PATENTE 15.444

Costoya y Cía.

Chacabuco 95  
U.T. 34, Def. 0959  
Buenos Aires

## REVISTA BIBLICA

DIRIGIDA POR

MONS. Dr. JUAN STRAUBINGER,

Profesor de Sagrada Escritura en el Seminario Arquidiocesano de La Plata.

Revista única en su género; útil a los laicos que deseen conocer y apreciar la Sgda. Escritura, y a los Sacerdotes para la predicación y el estudio de la Biblia.

SUSCRIBASE EN EL SEMINARIO ARQUIDIOCESANO SAN JOSE, DE LA PLATA.

\$ 10.— por año

## Alivie la carga!



Es grande la capacidad de producción de las usinas eléctricas! Pero las industrias, el comercio y la población del Gran Buenos Aires crecen rápidamente y necesitan cada vez más electricidad. Sus requerimientos han aumentado en forma extraordinaria la "carga" sobre nuestras redes.

Hacemos lo posible por ampliar la maquinaria en nuestras usinas. Mientras tanto, urge aliviar la "carga", a fin de que cada consumidor encuentre a su disposición la corriente eléctrica cuando le sea indispensable.

*Ayude usted también a aliviar la "carga"! Reduzca su consumo de electricidad, sobre todo de 8 a 11,30 y durante las últimas horas de la tarde.*



**COMPAÑIA ARGENTINA DE ELECTRICIDAD S. A.**